وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۵

ثأر ــــــ جمّاء

مجمع الفقہ الإسلامی الھند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۵

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۴	جس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا اس کی شرائط	۲۰۲
۳۵	اول: بلوغ	۲۰۲
۳۷	دوم: عقل	۲۰۴
۳۸	سوم: مرد ہونا	۲۰۴
۳۹	چہارم: آزاد ہونا	۲۰۴
۴۰	پنجم: مالی قدرت	۲۰۵
۴۱	ششم: گرجا گھر میں عبادت کرنے والا راہب نہ ہو	۲۰۶
۴۲	ہفتم: اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا	۲۰۸
۴۳	رجسٹر میں ذمیوں کے نام اور اوصاف درج کرنا	۲۰۹
۴۴	جزیہ کی مقدار	۲۰۹
۴۹	جزیہ کی وصولیابی	۲۱۴
۴۹	جزیہ کی وصولیابی کا وقت	۲۱۴
۵۰	جزیہ واجب ہونے کا وقت	۲۱۴
۵۲	جزیہ کی پیشگی ادائیگی	۲۱۵
۵۳	جزیہ کی ادائیگی میں تاخیر	۲۱۶
۵۴	جزیہ وصول کرنے کا حق دار کون ہے	۲۱۶
۵۴م	ا۔عادل امام کو جزیہ دینے کا حکم	۲۱۷
۵۵	۲۔ظالم وجابر امام کو جزیہ دینے کا حکم	۲۱۷
۵۶	۳۔باغیوں کو جزیہ ادا کرنا	۲۱۸
۵۷	۴۔ڈاکوؤں کو جزیہ دینے کا حکم	۲۱۹
۵۸	جزیہ کی وصولی کے طریقے	۲۱۹
۵۹	پہلا طریقہ: عمالہ علی الجزیہ	۲۱۹
۶۰	جزیہ وصولی میں عامل کن چیزوں کی رعایت کرے گا	۲۲۰
۶۰	ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ	۲۲۰
۶۱	جزیہ میں وصول کئے جانے والے اموال	۲۲۰
۶۲	شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ کا وصول کرنا	۲۲۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۳	پیداوار کے وقت تک جزیہ کی تاخیر	۲۲۲
۶۴	قسطوں میں جزیہ کی وصولی	۲۲۲
۶۵	عامل جزیہ کا ذمیوں کے لئے برأت نامہ تحریر کرنا	۲۲۳
۶۶	ناحق کسی چیز کے لینے سے پرہیز کرنا	۲۲۳
۶۷	جزیہ کے عمال کی نگرانی	۲۲۴
۶۸	جزیہ وصول کرنے کا دوسرا طریقہ	۲۲۵
۶۹	جزیہ کو ساقط کرنے والے اسباب	۲۲۵
۷۰	اول: اسلام	۲۲۵
۷۱	ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد گزشتہ زمانہ کا جزیہ لینے کا حکم	۲۲۶
۷۲	دوم: موت	۲۲۸
۷۳	سوم: دو سال یا زیادہ کا جزیہ جمع ہونا	۲۲۸
۷۴	چہارم: تنگدستی کا طاری ہونا	۲۲۹
۷۵	پنجم: راہب بننا اور لوگوں سے یکسو ہونا	۲۳۰
۷۶	ششم: جنون	۲۳۰
۷۷	ہفتم: اندھا، اپاہج اور بوڑھا ہونا	۲۳۱
۷۸	ہشتم: ذمیوں کی حفاظت کا نہ ہونا	۲۳۱
۷۹	نہم: جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی شرکت	۲۳۲
۸۰	جزیہ کے مصارف	۲۳۳
۱-۷۳	جعالۃ	۲۳۴-۲۶۵
۱	تعریف	۲۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: اجارہ	۲۳۴
۳	جعالہ کا حکم اور اس کی مشروعیت کا ثبوت	۲۳۴
	جعالہ کے ارکان	۲۳۶
۴	صیغۂ جعالہ	۲۳۶
۵	متعین شخص کا جعالہ کو رد کر دینا	۲۳۷

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	پیشاب کرنے کے لئے بیٹھنا	۲۹۹
۸-۱	جمار	۳۰۴-۳۰۰
۱	تعریف	۳۰۰
۲	اجمالی حکم	۳۰۱
۲	اول: جمار بمعنی کنکریاں جن سے رمی کی جاتی ہے	۳۰۱
۳	رمی کی کنکریوں کی صفت	۳۰۲
۴	کنکریوں کا سائز	۳۰۲
۵	کنکریاں اٹھانے کی جگہ	۳۰۲
۶	رمی جمار کا طریقہ	۳۰۳
۷	رمی جمار کا وقت	۳۰۳
۸	دوم: وہ جمار جس سے استنجاء کیا جاتا ہے	۳۰۳
	جماع	۳۰۴
	دیکھئے: وطء	
۷-۱	جماعۃ	۳۰۸-۳۰۴
۱	تعریف	۳۰۴۴
	اجمالی حکم	۳۰۵
۲	جماعت کی نماز	۳۰۵
۳	جماعت کی کم سے کم تعداد	۳۰۶
۴	ایک کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا	۳۰۶
۵	جماعت کے قتل کے بدلہ ایک شخص سے قصاص لینا	۳۰۷
۶	مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا	۳۰۷
	جمع	۳۰۸
	دیکھئے: مزدلفہ	
۱۲-۱	جمع الصلوات	۳۱۷-۳۰۸
۱	تعریف	۳۰۸

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

ثأر

تعریف:

۱-لغت میں ''ثأر'' کا معنی خون کرنا یا خون کا مطالبہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے:''ثأرت القتيل وثأرت به'' یعنی میں نے اس کے قاتل کو قتل کردیا، اسم صفت ثائر ہے(۱)۔

''ثأر'' کا ایک معنی ذحل (خون کا بدلہ، کینہ) ہے، کہا جاتا ہے: طلب بذحله، اس نے اس کے خون کے بدلہ کا مطالبہ کیا۔

حدیث میں آیا ہے:''إن من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة: رجل قتل غير قاتله، ورجل قتل في الحرم، ورجل أخذ بذحول الجاهلية''(۲) (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک لوگوں میں سب سے زیادہ سرکش تین طرح کے لوگ ہوں گے، ایک وہ شخص جو قاتل کے علاوہ کسی اور کو قتل کرے، دوسرا وہ شخص جو حرم میں قتل کرے، تیسرا وہ شخص جو زمانۂ جاہلیت کے خونوں کا بدلہ لے)۔

لفظ ''ثأر'' کا اصطلاحی معنی دوسرے لغوی معنی میں مستعمل ہے، یعنی خون کا مطالبہ کرنا۔

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر، المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) القرطبی ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶ طبع اول دارالکتب ۱۳۵۳ھ۔
حدیث:''إن من أعتى الناس......'' کی روایت امام احمد نے اپنی مسند (۴/ ۳۲ طبع المیمنیہ) میں ابوشریح سے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کی روایت امام احمد اور طبرانی نے کی ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، (مجمع الزوائد ۷/ ۲۷۴ طبع دارالکتاب العربی)۔

متعلقہ الفاظ:

قصاص:

۲-قصاص، قود ہے، اور قود قتل کے بدلہ میں قتل کرنا، یا زخم کے بدلہ میں زخمی کرنا ہے(۱)۔

''ثار'' اور ''قصاص'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصاص قتل یا زخم میں برابری کو بتاتا ہے اور ''ثار'' کا لفظ اس مفہوم پر دلالت نہیں کرتا ہے، بلکہ برابری و یکسانیت کے بجائے غلو پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس کے معنی میں غصہ کا برانگیختہ ہونا، خون کا مطالبہ اور اس کا بہانا بھی شامل ہیں۔

دور جاہلیت میں خون کا مطالبہ کرنا:

۳-خون کے مطالبہ کے متعلق زمانۂ جاہلیت کے عرف ورواج کے تذکرہ سے تاریخ، تفسیر اور احادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، ان کتابوں سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ خون کے مطالبہ کا رواج اسلام سے پہلے عرب میں جاگزیں تھا، خون کا مطالبہ ہر اس جگہ مروج تھا جہاں قبیلہ کا نظام حکومت کے قائم مقام تھا، ہر قبیلہ اپنے حسب ونسب اور طاقت وقوت پر فخر کرتا تھا اور اپنے آپ کو دوسروں سے افضل وبرتر تصور کرتا تھا اور قبائل کے درمیان تعلقات کی اساس وبنیاد طاقت تھی، طاقت ہی قانون ودستور تھی، جو طاقتور ہوتا وہ حق پر سمجھا جاتا اگرچہ وہ ظالم ہوتا، قبیلہ کے کسی ایک فرد پر ظلم وزیادتی پورے قبیلہ پر زیادتی متصور ہوتی، اور پورا قبیلہ انتقام میں شامل ہوتا، اور بدلہ لینے میں حد سے تجاوز کر جاتا، مقتول کا قبیلہ صرف قاتل کے قتل پر بس نہیں کرتا، کیونکہ قاتل کو اپنے مقتول کے مساوی نہیں سمجھتا تھا، اسی وجہ سے

(۱) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ، مختار الصحاح، النہایہ لابن الأثیر، القرطبی ۲/ ۲۲۵۔

ہلاکت خیز گھمسان کی جنگیں برپا ہوتی تھیں جو سالہا سال جاری رہتی تھیں۔

۴- زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا خیال تھا کہ جس مقتول کا بدلہ نہیں لیا جاتا ہے اس کی روح پرندہ کا روپ اختیار کرلیتی ہے، اور قبر کے اوپر چکر کاٹتی ہے اور کہتی ہے مجھے سیراب کرو، مجھے میرے قاتل کے خون سے سیراب کرو، جب اس کے قاتل سے بدلہ لے لیا جاتا ہے، تو وہ پرندہ اڑ جاتا ہے۔

نبی کریم علیہ کے کلام میں "لا صفر ولا هامة" [1] (ماہ صفر اور پرندہ سے بدشگونی لینے کی کوئی حقیقت نہیں ہے) کی ایک تاویل یہی ہے، جیسا کہ دمیری نے اپنی کتاب "حیاۃ الحیوان" میں لکھا ہے۔

عرب خون کا بدلہ لینے کے بڑے حریص تھے، اس میں وہ غلو وزیادتی کے خوگر تھے، چھوڑنے میں عار محسوس کرتے، اپنے اوپر بیویاں، خوشبو اور شراب کو اس وقت تک حرام رکھتے جب تک کہ اپنے مقتول کا بدلہ نہ لے لیتے، نہ وہ اپنے کپڑے بدلتے اور نہ ہی اپنے سر کو دھوتے اور نہ ہی گوشت کھاتے، یہاں تک کہ وہ انتقام سے اپنے دلوں کو ٹھنڈا کرلیتے [2]۔

۵- یہ رسم اسلام کا آفتاب طلوع ہونے کے بعد تک عرب میں جاری رہی، امام شافعیؒ اور طبری بواسطہ سدی ابومالک سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: انصار کے دو قبیلوں کے درمیان لڑائی چل رہی تھی،

(۱) حدیث: "لا صفر ولاهامة" اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: الکامل لابن الأثیر: ۱/ ۳۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۶/ ۸، الآلوسی ۵/ ۶۹، القرطبی ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶، الطبری ۲/ ۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۵/ ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن للشافعی ۱/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۱، احکام القرآن للجصاص، ۱/ ۱۵۵، اور اس کے بعد کے صفحات، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۶۔

ان میں سے ایک کو دوسرے پر دسترس وقدرت تھی، گویا کہ انہوں نے فضل وبرتری کا مطالبہ کیا، نبی کریم علیہ نے ان دونوں کے درمیان مصالحت کرادی [1] جیسا کہ آپ علیہ پر وحی نازل ہوئی: "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ" [2] (آزاد کے بدلہ میں آزاد، اور غلام کے بدلہ میں غلام)۔

خون کے مطالبہ کے متعلق شرعی احکام:

۶- الف: انسانی جان کی حرمت کی وجہ سے اسلام نے ابتداء میں ناحق قتل کو حرام قرار دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" [3] (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کررکھا ہے اُسے قتل مت کرو بجز حق شرعی کے)، اللہ کے رسول علیہ نے اس کی وضاحت فرمادی جس میں مسلمان کو قتل کرنا روا ہے [4]، چنانچہ آپ علیہ نے فرمایا: " **لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة**" [5] (جو کوئی مسلمان اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے

(۱) حدیث: "إصلاح النبي علیہ بين حيين من الأنصار......" کی روایت طبری (۲/ ۶۱ طبع دار المعرفہ) نے سدی کی سند سے ابومالک سے مرسلاً کی ہے۔ اور سدی متکلم فیہ راوی ہیں (التقریب ص ۱۰۸، طبع دار الرشید)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸، نیز دیکھئے: الطبری ۲/ ۶۱، احکام القرآن للامام الشافعی/ ص ۱/ ۲۷۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۵۱۔

(۴) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۳-۱۵۴، فتح الباری ۱۲/ ۲۰۱، الآلوسی ۱۵/ ۶۹۔

(۵) حدیث: "لايحل دم امرىء مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، تین صورتوں میں سے کسی ایک کے بغیر اس کا خون حلال نہیں ہے، جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی، دین سے نکلنے والا اور جماعت کو چھوڑنے والا)۔

۷-ب: اسلام نے قصاص کے طور پر خون کا بدلہ لینے کو چند شرائط کے ساتھ مباح قرار دیا ہے، جن کی تفصیل اصطلاح "قصاص"، **"جناية على النفس"** اور **"جناية على مادون النفس"** میں موجود ہے۔

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى وإما أن يقاد"**[۱] (جس کا کوئی آدمی قتل کیا جائے، تو اس کو دو امر میں سے ایک کا اختیار ہے، یا تو اسے خون بہا دیا جائے، یا قصاص لیا جائے)۔ ابوعبید نے کہا: یا مقتول کے اہل کے لئے قصاص لیا جائے، حافظ ابن حجر کا بیان ہے: یعنی ان کے لئے ان کے خون کا بدلہ لیا جائے[۲]۔

قصاص لینے کے لئے امام کی اجازت ضروری ہے، اگر حق والا امام وقت کی اجازت کے بغیر قصاص لے تو وہ اس کی جگہ ہو جائے گا، اور اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام وقت کی اجازت کے بغیر خود رائی کی۔

علامہ زرقانی نے صراحت کی ہے کہ تعزیر اس وقت ساقط ہوگی جب مقتول کے ولی کو معلوم ہو جائے کہ امام قاتل کو قتل نہیں کرے گا، ایسی صورت میں قاتل کو قتل کرنے میں کوئی تعزیر نہیں ہوگی، گو دھوکا سے قتل کرے، البتہ فتنہ اور رذالت سے حفاظت کی پوری رعایت رکھی جائے گی[۳]۔

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل......" کی روایت نسائی (۳۸/۸ طبع دارالبشائر) اور ابن ماجہ (۸۷۶/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۲۰۵/۱۲، ۲۰۸۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/۸۔

۸-ج: اسلام نے جو خون کا بدلہ لینے کو مباح قرار دیا ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ بدلہ لینے میں غیر قاتل پر ظلم و زیادتی نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زمانۂ جاہلیت میں غیر قاتل کے قتل اور قتل میں زیادتی کے رواج کو حرام قرار دیا، کیوں کہ اس میں ظلم و زیادتی اور تعدی ہو رہی تھی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ"[۱] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا، سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیدیا ہے، سو اسے چاہئے کہ قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے)۔ مفسرین لکھتے ہیں: مقتول کا ولی قاتل کو قتل کرنے میں زیادتی نہ کرے، اس طرح کہ اس کو مثلہ کرے یا غیر قاتل سے قصاص لے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة: رجل قتل غير قاتله..."**[۲] (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ سرکش تین طرح کے لوگ ہوں گے: ایک وہ شخص جو قاتل کے علاوہ کسی اور کو قتل کرے...)۔ نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرىء بغير حق ليهريق دمه"**[۳] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک لوگوں میں سب سے زیادہ مبغوض یعنی برے تین شخص ہیں: پہلا حرم میں زیادتی کرنے والا، دوسرا اسلام میں جاہلیت کا طریقہ پسند کرنے والا، تیسرا کسی شخص کو ناحق قتل کرنے والا)۔ حافظ ابن حجر **"مبتغ في الإسلام سنة الجاهلية"** کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ کسی شخص

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "إن من أعتى الناس على الله عزوجل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۱۰/۱۲، طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

کا دوسرے کے ذمہ کوئی حق ہو، لیکن وہ اس حق کا تیسرے شخص سے مطالبہ کرے[۱]۔

جاہلیت کے طریقہ پر خون کا بدلہ لینے کی حرمت اور قصاص کی مشروعیت کی حکمت:

۹- الف: اسلام کا قانون یہ ہے کہ قصاص صرف جرم کا ارتکاب کرنے والے سے ہی لیا جاتا ہے، اس کے گناہ کی پاداش میں دوسرے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جب کہ خون کا بدلہ لینے میں مقتول کا ولی، مجرم یا اس کے خاندان یا اس کے قبیلہ سے انتقام لینے میں پرواہ نہیں کرتا تھا۔

اسی وجہ سے معصوم لوگ قتل کا نشانہ بنتے جب کہ ان کا کوئی قصور نہیں ہوتا تھا۔

۱۰- ب: قصاص قاتل کو قتل سے روکتا ہے، اس لئے کہ جب وہ جانے گا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا تو وہ قتل کرنے سے باز رہے گا، اس کے برعکس ثار (خون کا بدلہ) فتنے اور دشمنی کے بڑھنے کا سبب بنتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے: یقیناً مقتول کے اولیاء کے قلوب غصہ سے کھولتے ہیں، یہاں تک کہ وہ قاتل اور اس کے اولیاء سب کے قتل کرنے کو ترجیح دیتے ہیں، بسا اوقات صرف قاتل کے قتل پر راضی نہیں ہوتے، بلکہ قاتل کے بہت سے آدمیوں کو مثلاً قبیلہ کے سردار اور جماعت کے پیشوا کو قتل کر دیتے ہیں، شروع میں قاتل ظالم ہوتا ہے، اس کے بعد مقتول کے اولیاء قصاص لینے میں ظلم وتعدی کرنے والے ہوجاتے ہیں، جیسا کہ اس وقت کے دیہاتی وشہری وغیرہ اہل جاہلیت کرتے تھے جن کا شریعت مطہرہ سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا، وہ لوگ مقتول کے قتل کئے جانے کو بڑی اہمیت دیتے تھے، کیوں کہ اس کو قاتل سے برتر اور اشرف سمجھتے تھے، اسی وجہ سے مقتول کے اولیاء قاتل کے جن اولیاء پر قابو پاتے ان کو قتل کر دیتے، بسا اوقات وہ لوگ کسی دوسری قوم سے معاہدہ کرتے اور ان سے تعاون حاصل کرتے اور یہ لوگ کسی دوسری قوم سے مدد لیتے اس طرح یہ بڑے فتنے وعداوت کا باعث بن جاتا تھا۔

اس کی وجہ ان لوگوں کا انصاف کی ڈگر سے ہٹ جانا تھا، انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ مقتولین میں قصاص جاری ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر قصاص فرض کیا ہے، قصاص مقتولین کے درمیان برابری ومساوات کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ قصاص میں لوگوں کی زندگی ہے، اس لئے کہ قصاص فریقین کے اولیاء میں سے غیر قاتل کے خون کا محافظ ہے، نیز قتل کا منصوبہ بنانے والے کو معلوم ہوجائے کہ وہ بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا، تو وہ قتل کرنے سے باز رہے گا[۱]، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده**"[۲] (سب مسلمانوں کا خون برابر ہے، اور وہ دوسروں کے خلاف ایک قوت ہیں، ان کے امان دینے میں ان کے ادنی کی رعایت کی جائے گی، آگاہ ہوجاؤ! کسی کافر کے بدلہ میں کوئی مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی ذمی کا فر قتل کیا جائے گا، جب کہ اپنے عہد پر قائم رہے)۔

---

(۱) الآلوسی ۱۵/ ۶۹، الطبری ۱۵/ ۵۹-۶۰ مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۷۳، فتح الباری ۱۲/ ۲۱۰-۲۱۱، احکام القرآن للإمام الشافعی ۲/ ۲۷۲، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۵۔

---

(۱) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۵۶، ۱۵۷۔

(۲) حدیث: "المؤمنون تتكافأ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۶۶، ۶۶۸ طبع عزت عبید الدعاس)، نسائی (۸/ ۲۴ طبع دار البشائر) اور احمد (۱/ ۱۲۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (المسند ۲/ ۲۱۲ طبع دار المعارف)۔

ثبوت

تعریف:

۱- ثبوت: ثبت الشيء يثبت ثباتا و ثبوتا کا مصدر ہے، جس کا معنی ثابت ہونا ہے، اسم صفت ثابت ہے۔

"ثبت الأمر" یعنی صحیح ہوا۔ لفظ ثبت باب افعال اور تفعیل سے متعدی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أثبته و ثبّته" یعنی اس نے اس کو ثابت کیا۔ "رجل ثبت" یعنی اپنے معاملہ میں پختہ ہے، اور "رجل ثبت" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص ثقہ (اور خبروں کے نقل میں) قابل بھروسہ ہو۔ اس کی جمع أثبات آتی ہے۔

جب کوئی آدمی کسی جگہ قیام پذیر ہوجائے، تو کہا جاتا ہے: "ثبت فلان في المكان"[1]۔

ثبوت کا اصطلاحی معنی لغوی معنی دوام، قرار اور ضبط سے الگ نہیں ہے، اسی سے ثبوت نسب ہے، مثلاً نسب کے قرار پانے اور اس کے لزوم کا ایسے طریقہ پر قصد کیا جائے کہ مخصوص شرائط کے ساتھ اس پر اس کے شرعی اثرات مرتب ہوں۔

ثبوت سے متعلق شرعی احکام:

ثبوت نسب:

۲- عقد نکاح کے اثرات میں سے ثبوت نسب ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الولد للفراش"**[1] (یعنی بچہ صاحب فراش کا ہے)۔

نسب، اس کا اقرار کرنے، بچہ کو اپنے ساتھ ملا لینے اور بینہ سے ثابت ہوتا ہے[2]، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے "نسب"، "اقرار" اور "استلحاق"۔

مہینہ کا ثبوت:

۳- قمری سال میں مہینہ کا ثبوت دو امور سے ہوتا ہے۔ اول: چاند کی رؤیت، دوم: اس کے پہلے والے مہینہ کو تیس دن پورا کرنا، اگر اس کی تیسویں کی رات میں چاند نظر نہ آئے۔

اور چاند چھپ جاتا ہے اس طور پر کہ مہینہ کے آخری دن فضا ابر آلود ہو یا رؤیت ہلال میں گرد و غبار حائل ہوجائے، لیکن اگر مطلع بالکل صاف ہو تو مہینہ کا ثبوت تیس دن کی تکمیل پر موقوف نہیں ہوگا، بلکہ کبھی تیس دن شمار کرنے سے ثابت ہوگا جب کہ چاند نظر نہ آئے، اور کبھی تیسویں رات کو رؤیت ہلال سے ثابت ہوگا[3]۔

رمضان کے علاوہ دوسرے مہینے کا چاند حاکم کے پاس دو عادل آدمی کی شہادت سے ثابت ہوگا، رمضان کے چاند کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کے نزدیک دو عادل آدمی کی شہادت شرط ہے، اور بعض نے ایک ہی عادل شخص کی شہادت کو کافی قرار دیا ہے[4]۔

مہینہ کے ثبوت پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں، جیسے رمضان کا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "ثبت"۔

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴، المغنی ۵/ ۲۰۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۵۔

(۴) المجموع ۶/ ۲۸۰۔

مہینہ ثابت ہونے پر روزے کا واجب ہونا، اسی طرح شوال کا مہینہ ثابت ہونے پر افطار کا واجب ہونا، اور حج کے مہینوں کے ثابت ہونے پر اس کا فرض ہونا۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے "شہر"، "رمضان"، "شہادۃ"، اور "حج"۔

حقوق کا ثبوت:

۴- از روئے شرع اصحاب حقوق کے لئے حقوق کا ثبوت ان پر قائم ہونے والے دلائل کے ثبوت پر موقوف ہے، خواہ وہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا جان سے متعلق ہوں۔

فقہاء نے حقوق کے ثبوت کے سلسلہ میں دعاوی، بینات، قضا، شہادات، اقرار اور أیمان کے ابواب میں گفتگو کی ہے، اس کے مفصل احکام اصطلاح "اثبات" کے تحت گذر چکے ہیں۔

حقوق کے احکام کتب فقہ میں اپنے مقام پر دیکھے جائیں۔

حدیث کا ثبوت:

۵- حدیث، شرعی دلائل میں سے دوسری دلیل ہے، حدیث اس وقت ثابت سمجھی جاتی ہے جب کہ مسند ہو، ابتداء سے انتہا تک عادل اور قوی الحفظ راوی اس طرح نقل کرے کہ سند میں کہیں انقطاع نہ ہو، اور وہ شاذ اور معلول نہ ہو، مقبول ثابت حدیث کی چار قسمیں ہیں: صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ، حدیث کا معلول ہونا اس کے ثبوت کے لیے باعث عیب ہے۔

حدیث میں ضعف پیدا ہونے کے اسباب: ارسال، سند میں انقطاع، تدلیس، شاذ ہونا، منکر ہونا اور اضطراب ہیں جو اور حدیث کی اقسام ضعیف وموضوع میں پائے جاتے ہیں۔

مقبول ثابت حدیث کے راوی کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ عادل اور قوی الحفظ ہو، اسی لئے تعدیل کے الفاظ میں اسم تفضیل کا استعمال ہوتا ہے، جیسے: أثبت الناس (یعنی لوگوں میں سب سے زیادہ قوی الحفظ ہے) یا "إليه المنتهى في التثبت" (اور علم کی پختگی اور یقین حاصل کرنے میں ان کو ہی مرجعیت حاصل ہے)، اس کے بعد کا درجہ اس راوی کا ہے جس کے وصف میں دو لفظ ذکر کئے گئے ہوں، جیسا کہ محدثین کہتے ہیں: فلاں لائق اعتماد اور قابل بھروسہ ہے، یا "عدل ضابط" (یعنی عادل قوی الحفظ ہے)، اسی طرح وہ تمام الفاظ جو اس بات پر دلالت کریں کہ جس طرح انہوں نے اپنے اساتذہ سے سنا اسی طرح من وعن محفوظ رکھا اور نقل کیا[1]۔

ثغور

دیکھئے: "رباط"۔

ثلج

دیکھئے: "میاہ" اور "تیمّم"۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح (تحقیق نور الدین عتر/ ۱۰)، نزہۃ النظر/ ص ۱۳۴ طبع الہند۔

ثمار

تعریف:

۱- لغت میں ''ثمار'' ثمر کی جمع ہے، اس کا معنی درخت کا پھل ہے، لفظ ثمر کا استعمال مال کے اقسام پر بھی ہوتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں درخت کے ہر اس پھل کو ''ثمر'' کہتے ہیں جو کھایا جائے، جیسا کہ صاحب الکلیات نے صراحت کی ہے، ابن عابدین شامی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: درخت کی ہر پیداوار کو ثمر کہتے ہیں، اگرچہ وہ کھائی نہ جائے، چنانچہ کہا جاتا ہے: **''ثمر الأراک والعوسج''** (پیلو اور ایک کانٹے دار درخت کا پھل)، جس طرح **''ثمر العنب والنخل''** (کھجور اور انگور کا پھل) کہا جاتا ہے، نیز انہوں نے لکھا ہے: فتح القدیر میں ہے: لفظ ثمرۃ میں گلاب و یاسمین اور ان جیسے دوسرے سونگھے جانے والے پھول داخل ہیں، دوسرے مقام پر صاحب الکلیات کی تعریف کو نقل کیا ہے، اور اسی کو مشہور قرار دیا ہے، شیخ محمد دسوقی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ثمار میوہ جات کو کہتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فواکہ:

۲- لغت میں فواکہ، فاکہ کی اجناس ہیں، فاکہہ اس چیز کو کہتے ہیں جو بطور تفکہ یعنی خوش طبعی اور لذت اندوزی کے لئے کھائی جائے (۱)۔

فواکہ ثمار سے خاص ہیں۔

ب- زروع:

۳- زروع، زرع کی جمع ہے، جو بیج کے ذریعہ اگایا جاتا ہے، اس کو مصدر کا نام دیا گیا ہے، جب بیج بوتے ہیں تو اس موقع سے کہا جاتا ہے: **زرع الحب یزرعه زرعا وزراعة**، اس کا زیادہ تر استعمال گندم اور جو کے لئے ہوتا ہے، ایک قول ہے: کھیتی کی جانے والی ہر چیز کے پودے کا نام زرع ہے (۲)۔

ثمار سے متعلق شرعی احکام:

۴- فقہاء کے مابین کچھ تفصیل اور اختلافات ہیں، بعض پھل زکاۃ کے اموال کے قبیل سے ہیں، کس پھل میں زکاۃ واجب ہوگی، خرید وفروخت، رہن، شفعہ اور چوری کے باب میں پھل کے کچھ مخصوص احکام ہیں، جیسا کہ عنقریب آگے آرہے ہیں۔

اول: پھل کی زکاۃ:

الف- وہ پھل جن میں زکاۃ واجب ہے:

۵- مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں پھل میں زکاۃ نہیں ہے، کھجور اور کشمش اس سے مستثنی ہیں، کیوں کہ یہ خوراک کے قبیل سے ہیں (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک ہر اس پھل میں زکاۃ واجب ہے، جس کو ناپا جائے اور جس کی ذخیرہ اندوزی کی جائے، جیسے کھجور، کشمش، بادام،

---

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''ثمر''۔

(۲) الکلیات ۲/ ۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹، ۴/ ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''فکہ''، المغرب ر ص ۳۶۴، الکلیات ۳/ ۱۸، ۳۵۷، دستور العلماء ۳/ ۱۳۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''زرع''۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۹۔

پستہ اور بندق درخت کا پھل[1]۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام پھلوں میں زکاۃ واجب ہوگی جن کی زراعت سے زمین سے آمدنی مقصود ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[2] (اے ایمان والو، جوتم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)، اور اس لئے کہ زکاۃ کے وجوب کا سبب نامی زمین ہے، اور کبھی زمین کی بڑھوتری ایسے پھل سے ہوتی ہے جو پائیدار نہیں ہیں، لہذا اخراج کی طرح عشر واجب ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک ان پھلوں میں زکاۃ واجب ہوگی، جو پائیدار ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ليس في الخضروات صدقة"[3] (سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے)۔

ب-پھل کا نصاب:

٦- پھل کے نصاب زکاۃ کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد ابو یوسف اور محمد بن الحسن کے نزدیک پھل میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب کا اعتبار ہے، اور وہ ان کے نزدیک پانچ وسق ہے، لہذا اس سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی[4]، ان حضرات کی ایک دلیل نبی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۹۰، ۶۹۱، کشاف القناع ۲/ ۲۰۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۳) حدیث: "ليس في الخضروات صدقة......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۶، طبع دار المحاسن بمصر) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۶۵، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور شوکانی نے نیل الأوطار (۴/ ۱۴۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ) میں اس حدیث کے مختلف طرق اور شواہد ذکر کیے ہیں، اور شوکانی نے کہا: اس کی سندیں بعض دوسرے کو قوی کرتی ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹، بدائع الصنائع ۲/ ۵۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۲ طبع

کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[1] (پانچ وسق سے کم میں صدقہ واجب نہیں ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ پھل میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب کا اعتبار نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک مطلق پیداوار میں زکاۃ واجب ہوگی، خواہ پیداوار (پانچ وسق سے) کم ہو یا زیادہ،[2] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان کا عام ہونا ہے: "أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[3] (جوتم نے کمایا ہے، اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔

ج-پھل میں زکاۃ واجب ہونے کا وقت:

۷- جمہور فقہاء کے نزدیک پھل میں بدو صلاح کے وقت زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اس وقت پھل کامل ہوجاتا ہے، اور یہاں وجوب سے مراد یہ ہے کہ ایسا ہونے پر کھجور اور کشمش کی زکاۃ کے وجوب کا سبب پایا جاتا ہے۔ زکاۃ کے وجوب سے مراد فوراً زکاۃ نکالنے کا وجوب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک دوسری روایت منقول ہے کہ زکاۃ کے وجوب کا وقت پھل کے نکلنے کا وقت ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا پاک ارشاد ہے: "أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَات مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ

= مکتبۃ الکلیات الازہریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۲، المغنی ۲/ ۶۹۵، کشاف القناع ۲/ ۲۰۵۔

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۰، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۹، البدائع ۲/ ۵۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

الْأَرْضِ"[۱] (جوتم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کے خرچ کرنے کا حکم فرمایا، جس کو اس نے زمین سے نکالا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب کا تعلق خروج یعنی پھل کے نکلنے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ وجوب کا وقت کاٹنے اور پھل کے پکنے کا وقت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[۲] (اور اس کا حق شرعی اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)، کاٹنے کے دن سے مراد اس کے پکنے کا وقت ہے، لہذا یہی وجوب کا وقت ہوگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک پھل توڑنے کا وقت ہے، اس لئے کہ اس وقت توڑا جاتا ہے جب پھل کا بڑھنا اپنے انتہا کو پہنچ کر پختہ ہو جاتا ہے، لہذا یہی وجوب کا وقت ہوگا[۳]۔

د- پھل کی زکاۃ میں وجوب کی مقدار:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب ہوگا جن کی سینچائی بغیر خرچ کے ہوئی ہو جیسے کہ باران رحمت، سیلاب، بڑے دریاؤں اور چھوٹی ندیوں کے ذریعہ سینچائی ہوئی ہو جن میں بغیر کسی آلہ کے بڑی ندیوں سے پانی آتا ہو اور جہاں پانی سے قریب ہونے کی وجہ سے درخت کی جڑیں سیراب ہوتی رہتی ہوں، اور ان پھلوں میں نصف عشر واجب ہوگا جن کی سینچائی میں خرچ آیا ہو جیسے ڈول، رہٹ،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۲۱۰۔

اونٹنی (جس پر کنوئیں سے پانی لایا جائے)[۱]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر**"[۲] (جس کھیتی کو آسمان یا چشمے کا پانی دیا جائے یا جو کھیتی بارش یا چشمہ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو اور اس کی الگ سے سینچائی نہ کرنی پڑتی ہو، اس میں عشر واجب ہوگا، اور جس کھیتی کی اونٹنی وغیرہ کے ذریعہ پانی لا کر سینچائی کی جائے اس میں بیسواں حصہ ہوگا)۔

پھلوں کی زکاۃ کے سلسلہ میں تفصیلات[۳] کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

دوم: پھلوں کی بیع:

۹- پھلوں کی بیع کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت: پھلوں کے نکلنے سے قبل بیع، دوسری صورت: پھلوں کے نکلنے کے بعد بیع، پھلوں کے نکلنے کے بعد کی بیع کی دو شکلیں ہیں کہ بدو صلاح سے پہلے بیع کی جائے یا ان کے بعد، ان تمام کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

الف- پھلوں کے نکلنے سے پہلے ان کی بیع:

۱۰- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ پھلوں کے نکلنے سے پہلے ان کی بیع

(۱) السانیۃ: اونٹنی جس پر پانی لایا جائے۔ نیز لفظ "السانیۃ" کا اطلاق ڈول مع اس کے لوازم وغیرہ پر ہوتا ہے، جیسے رسی وغیرہ (المغرب للمطرزی)، العثری: وہ درخت جس کی جڑیں پانی سے سیراب رہتی ہوں۔

(۲) حدیث: "**فيما سقت السماء والعيون أوكان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۶۲، فتح القدیر ۲/ ۱۹۰، ابن عابدین ۲/ ۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۸، ۴۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۵، ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

صحیح نہیں ہے، کیونکہ مبیع یعنی پھل عقد کے وقت معدوم ہے، اور معدوم کی بیع غرر کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

ب- پھلوں کے نکلنے کے بعد بدوصلاح سے قبل ان کی بیع:

۱۱- بدوصلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کی تین صورتیں ہیں:

اول: درخت پر پھل باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیع ہو، بالاجماع یہ بیع درست نہیں ہوگی، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع"[1] (آنحضرت ﷺ نے پھل کی بیع سے منع فرمایا جب تک کہ اس کی پختگی ظاہر نہ ہوجائے، آپ ﷺ نے بائع اور مشتری دونوں کو منع کیا)۔ نہی کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ (جس سے روکا گیا) فاسد ہو۔

ابن المنذر نے کہا: اس حدیث کے مضمون کے قائل تمام اہل علم ہیں۔

دوم: عقد بیع کے وقت فوری پھل توڑنے کی شرط ہو، بالاجماع یہ بیع درست ہے، اس لئے کہ ممانعت کی وجہ پھل کے پکنے سے پہلے اس کے ہلاک ہونے اور اس پر آفت آنے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں: "نهى عن بيع ثمر التمر حتى يزهو، فقلنا لأنس: ماز هوها؟ قال: تحمر وتصفر: أرأيت إن منع الله التمر، بم تستحل مال أخيك"[2] (آنحضرت ﷺ نے کھجور کے پھل رنگ پکڑنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، (ہم نے حضرت انس سے کہا کہ زھو کیا ہے؟ انہوں نے کہا: سرخ یا زرد ہوجانا)، بھلا بتاؤ تو اگر اللہ تعالیٰ کھجور نہ ہونے دے تو پھر اپنے بھائی کا مال تیرے لئے کیسے حلال ہوگا؟)۔ پھل فوری توڑنے کی شرط کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے یہ بیع جائز ہے، جیسا کہ بدوصلاح کے بعد بیع درست ہے۔

اس بیع کا صحیح ہونا مطلقاً نہیں ہے، بلکہ اس میں چند شرائط ہیں، بعض شرطیں مجموعی طور پر متفق علیہ ہیں، اور بعض شرطوں میں اختلاف ہے۔

مجموعی طور پر متفق علیہ شرط یہ ہے کہ توڑے ہوئے پھل قابل انتفاع ہوں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک توڑے جانے کے وقت پھل کا قابل انتفاع ہونا ضروری ہے، جب کہ حنفیہ کے یہاں مطلق انتفاع کی شرط ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد بیع کے وقت فوری پھل توڑنا ضروری ہے، مالکیہ نے اجازت دی ہے کہ توڑنا فی الحال سے قریب ہو، لیکن اس طرح کہ اتنی قلیل مدت ہو کہ جس میں پھل میں نشو ونما نہ ہو، اور نہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیل ہو۔

مالکیہ نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے: حاجت اور عدم اتفاق، خواہ حاجت عاقدین میں سے ایک کو ہو یا دونوں کو ہو، "تمالؤ" سے مراد لوگوں کا متفق ہونا ہے، اگر چہ یہ اتفاق عرفاً ہو، اگر اکثر لوگ بالفعل اس پر متفق ہوں تو ممنوع ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پھل مشترک نہ ہوں اس طور پر کہ نصف پھل بدوصلاح سے پہلے مشترک خریدے، کیونکہ غیر مملوک پھل کو توڑے بغیر اپنے مملوک پھل کو توڑنا ممکن نہیں ہوگا، اور ایسا کرنا اس کے لئے روا نہیں ہے۔

سوم: مطلق بیع ہو (فوری کاٹنے یا درخت پر باقی رکھنے کا کچھ تذکرہ نہ ہو)، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (مالکیہ،

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع ثمر التمر حتى يزهو۔ قال: أرأيت إن منع الله الثمر بم تستحل مال أخيك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ بدوصلاح سے قبل پھل کی بیع کے سلسلہ میں نہی مطلق ہے، حنفیہ نے پھل کے قابل انتفاع ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اگر پھل کسی صورت میں قابل انتفاع نہ ہو، نہ ہی کھانے میں کام آسکتا ہو اور نہ جانوروں کے چارہ میں استعمال ہوسکتا ہو، تو صحیح قول کے مطابق بیع جائز نہیں ہوگی، گو اس میں بعض مشائخ کا اختلاف ہے، اور اگر قابل انتفاع ہو تو تمام فقہاء حنفیہ کے نزدیک بیع جائز ہے، فقہاء نے بدوصلاح سے قبل بیع کے عدم جواز سے ایک صورت کو مستثنی قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ پھل درخت کے ساتھ فروخت ہو، اس لئے کہ جب پھل درخت کے ساتھ فروخت ہوگا تو پھل بیع میں بحیثیت تابع داخل ہوگا، اصل مبیع درخت ہوگا، لہذا اس میں غرر (دھوکا) کا احتمال مضر نہیں ہوگا، جیسا کہ بکری کے ساتھ تھن میں دودھ کا بیچنا جائز ہے، اور کھجور میں گٹھلی کی بیع کھجور کے ساتھ درست ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں پھل درخت کے تابع ہے، اور وہ آفت سے محفوظ ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی بدوصلاح سے پہلے پھل کی بیع جائز ہے اگر اس کو اس کے فروخت شدہ درخت کے ساتھ شامل کردیا جائے، خواہ شامل کرنے کی مدت کم ہو یا زیادہ[1]۔

ج- بدوصلاح کے بعد پھل کی بیع:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدوصلاح کے بعد پھل کی بیع جائز ہے، خواہ بیع مطلق ہو، یا توڑنے کی شرط لگائی جائے یا باقی رکھنے کی شرط لگائی جائے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے بدوصلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے[1]، لہذا بدوصلاح کے بعد مذکورہ تینوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی، بدوصلاح کے بعد جواز اور بدوصلاح سے پہلے عدم جواز کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ بدوصلاح کے بعد عام طور پر پھل آفت سے محفوظ رہتا ہے، اس لئے کہ وہ پختہ ہو چکا ہوتا ہے، اور گٹھلی بڑی ہوجاتی ہے، اور بدوصلاح سے پہلے جلد آفت کا شکار ہوجاتا ہے، کیونکہ کافی کمزور ہوتا ہے، لہذا اس کے فوت ہونے سے ثمن بھی فوت ہوجائے گا۔

بدوصلاح کے معنی میں جمہور اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک بدوصلاح سے مراد یہ ہے کہ پکنے اور حلاوت کے آثار نمایاں ہوجائیں، اس طور پر کہ جو پھل رنگ نہیں پکڑتے ہیں وہ رس دار اور نرم ہوجائیں، اور جو پھل پکنے پر رنگ پکڑتے ہیں وہ سرخ یا سیاہ یا زرد ہوجائیں، حنفیہ کے نزدیک بدوصلاح کا مطلب یہ ہے کہ پھل آفت اور خراب ہونے سے محفوظ ہوجائے[2]۔

ان پھلوں کی بیع جو یکے بعد دیگرے نکل رہے ہوں:

۱۳- یکے بعد دیگرے نکلنے والے پھل کی بیع کے جائز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ عدم جواز کے قائل ہیں، اس لئے جو پھل عقد کے وقت نہیں نکلے ہیں وہ معدوم ہیں، اور نبی کریم علیہ السلام نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو[3]، نیز بائع مبیع کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہوگا، پھر یہ کہ پھل

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۷۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/۱۴۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمرة قبل بدوصلاحها......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) حوالۂ سابق۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع ماليس عند الإنسان......" حکیم ابن حزام کی حدیث میں حضور علیہ السلام کا یہ قول مذکور ہے: "لا تبع ما ليس عندک" کی

وجود میں نہیں آیا ہے، اس لئے بیع جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ اس صورت میں بیع جائز نہیں ہوتی ہے جب کہ ایک بھی پھل نہ نکلا ہو۔

شافعیہ نے بیع معدوم سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں تخلیہ سے پہلے مخلوط پھل حاصل ہوئے ہوں، ایسے درخت میں جس میں پھل آگے پیچھے نکلنا اور مل جانا اکثر ہوتا ہو یا جس میں ایسا ہونا شاذ ونادر ہو، تو ایسی صورت میں بیع فسخ نہیں ہوگی، کیونکہ عین مبیع موجود ہے، اور سپردگی بھی ممکن ہے، البتہ خریدار کو بیع فسخ کرنے اور جائز قرار دینے میں اختیار ہوگا، کیونکہ اختلاط ایک طرح کا عیب ہے جو کہ مبیع کی حوالگی سے پہلے پھل میں پیدا ہوا ہے۔

متاخرین حنفیہ اور مالکیہ کی رائے جواز کی ہے، اس لئے کہ امتیاز دشوار ہے، لہذا جو پھل نہیں نکلے ہیں وہ نکلے ہوئے پھل کے تابع ہوں گے، جیسا کہ جس پھل میں بدوصلاح نہ ہوا ہو تو اس کو بدوصلاح پھل کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ مالکیہ نے جواز کو پے در پے نکلنے والے پھل کے ساتھ خاص کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک پہلی قسط کے بدوصلاح کے بعد باقی متوقع تمام قسطوں کی بیع درست ہوگی، اور اگر انقطاع کے ساتھ پھل نکل رہے ہوں تو پہلی قسط کے بدوصلاح کی وجہ سے دوسری قسط کی بیع بالاتفاق جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ نے ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے بیع سلم کی اجازت ضرورت کی بنیاد پر دی ہے، حالانکہ اس میں بھی معدوم شئی کی بیع ہوتی ہے، لہذا یہ طریقۂ دلالت بدوصلاح کے مسئلہ کو بیع سلم سے ملحق کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہاں بھی ضرورت پائی جارہی ہے، لہذا یہ نص کے معارض نہیں ہوگا، اسی لئے

= روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع المکتبہ السّلفیہ)۔

اس مسئلہ کو استحسان کے قبیل سے قرار دیا ہے، اور قاعدہ ہے کہ: "وما ضاق الأمر إلا اتسع" (جو معاملہ تنگ پڑتا ہے اس میں وسعت پیدا ہوتی ہے)، اور اس بنیاد پر ظاہر روایت سے عدول کی گنجائش ہوتی ہے[(۱)]۔

درخت کو بیچتے وقت پھلوں کی ملکیت:

۱۴- درخت کی بیع کے وقت درخت پر لگے ہوئے پھلوں کا حکم کیا ہوگا؟ آیا یہ بائع کے ہوں گے یا مشتری کے اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ ان کا مالک بائع ہوگا، ہاں اگر مشتری درخت کے ساتھ پھل کی شرط لگا دے تو مشتری مالک ہوگا، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع**"[(۲)] (جو شخص گابھا دیئے جانے کے بعد کھجور کا درخت بیچے تو اس کا پھل بائع ہی کو ملے گا، الا یہ کہ خریدار اُس کی شرط لگا دے)، اور اس لئے بھی کہ یہ متعین اضافہ ہے، لہذا وہ بیع میں اپنے اصل یعنی درخت کے تابع نہیں ہوگا، جیسا کہ کھیتی زمین کے تابع نہیں ہوتی ہے، لہذا بائع سے کہا جائے گا کہ پھل فوری توڑ لے اور جس وقت درخت کی سپردگی واجب ہو اس کو سپرد کردے، گو بدوصلاح نہ ہوا ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ مشتری نے پھل کی شرط نہ لگائی ہو، کیونکہ مشتری کی ملکیت بائع کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "**الثمرة للبائع إلا أن يشترطه المبتاع**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۳ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمر سے ان الفاظ "**من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع**" کے ساتھ کی ہے۔

ملکیت سے ملی ہوئی ہے، لہذا بائع کو درخت خالی کر کے مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ نے کہا: پھل مشتری کا ہوگا، اس لئے کہ پھل درخت سے خلقی طور پر متصل ہے، لہذا وہ بھی شاخوں کی طرح درخت کے تابع ہوگا۔

جمہور نے گابھا دیئے ہوئے پھل اور گابھا نہ دیئے ہوئے پھل کے درمیان فرق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: اگر گابھا دیا ہوا ہو تو بائع کا ہوگا، اور اگر گابھا نہ دیا ہوا ہے تو مشتری کا ہوگا، ہاں اگر عاقدین میں سے کسی نے شرط لگائی ہو تو اسی کا ہوگا، خواہ پھل کو گابھا دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع**[1] (جو شخص گابھا دیئے جانے کے بعد کھجور کا درخت بیچے تو اس کا پھل بائع ہی کو ملے گا، الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے)، اس لئے کہ پھل پر بائع کی ملکیت کے لئے آپ نے گابھا دینے کو حد قرار دیا ہے، تو گابھے سے پہلے مشتری اس کا مالک ہوگا، ورنہ گابھا دینا حد نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی بیع میں گابھے کا ذکر مفید ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ پھل پوشیدہ اضافہ ہے، اس کے ظاہر ہونے کی غرض الگ ہے، تو پھل اپنے ظہور کے قبل اپنی اصل کے تابع ہوگا، ظہور کے بعد تابع نہیں ہوگا، جیسا کہ جانور میں حمل کے تابع ہونے کا مسئلہ ہے۔

لیکن مالکیہ نے ممنوع قرار دیا ہے کہ بائع بغیر گابھا دیئے ہوئے پھل کی شرط لگائے، اور یہ اس وجہ سے کہ بائع کا اس کی شرط لگانا بدوصلاح سے پہلے درخت پر پھل چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدنے کے درجہ میں ہوگا، اور یہ ناجائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بائع کے لئے بغیر گابھا دیئے ہوئے پھل کی شرط لگانا جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مبیع سے بعض کا استثنا کیا گیا ہے وہ معلوم ہے، لہذا جائز ہوگا، جس طرح اگر کوئی باغ فروخت کرے اور ایک متعین کھجور کے درخت کا استثنا کردے تو جائز ہے، نیز حدیث ہے: **"النبي ﷺ نهى عن الثنيا إلا أن تعلم"**[1] (نبی کریم ﷺ نے مجہول استثناء سے منع فرمایا ہے) اور اس لئے کہ بائع ایک فریق ہے، لہذا جس طرح مشتری کے لئے شرط لگانا جائز ہے، اسی طرح بائع کے لئے بھی پھل کی شرط لگانا درست ہوگا، اور مشتری کے لئے شرط لگانا بالاتفاق ثابت ہے، اور اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے اپنے ارشاد گرامی میں اس طرف اشارہ فرمایا: **"إلا أن يشترط المبتاع"** (الا یہ کہ خریدار شرط لگادے)۔

۱۵- بعض درختوں میں گابھا دیا گیا ہو اور بعض میں نہیں تو ایسی صورت میں پورے پھل کا مالک کون ہوگا؟ اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کی رائے ہے کہ کل پھل کا مالک بائع ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں کل پھل کا مالک ہوتا ہے جب کہ پورے درخت میں گابھا دیا گیا ہو، کیونکہ گابھا دئے ہوئے درختوں کی تلاش وجستجو میں تنگی و پریشانی ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر تمام پھلوں کا مالک بائع کو تصور نہیں کریں گے تو باغ میں مختلف لوگوں کی شرکت کی وجہ سے نقصان ہوگا، لہذا ضروری ہے کہ جن درختوں میں گابھا نہ دیا گیا ہو ان کو گابھا دیئے ہوئے درختوں کے تابع قرار دیا جائے، جیسے ایک درخت کا پھل، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک درخت کے بعض پھلوں میں گابھا دیا گیا ہو تو بائع اس درخت کے تمام پھلوں کا مالک ہوتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن الثنيا إلا أن تعلم" کی روایت نسائی (۷/۲۹۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی روایت مسلم (۳/۱۱۷۵، طبع الحلبی) نے بھی کی ہے، البتہ "إلا أن تعلم" کا ذکر نہیں کیا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گابھا دیئے ہوئے درختوں کے پھلوں کا مالک بائع ہوگا، اور گابھا نہ دیئے ہوئے درختوں کے پھلوں کا مالک مشتری ہوگا، خواہ پھل پھٹ جانے والے ہوں یا کسی اور قسم کے ہوں۔

مالکیہ نے نصف اور اس کے قریب اور نصف سے کم یا زیادہ کے درمیان فرق کیا ہے، لہذا اگر نصف سے زیادہ گابھا دیئے ہوئے ہوں تو بائع مالک ہوگا، اس وقت اصول یعنی درختوں کے عقد بیع میں پھل شامل نہیں ہوگا اگر عاقدین میں گابھے کے وقت میں نزاع ہو، مشتری دعوی کرے کہ عقد کے بعد گابھا دیا گیا ہے، اور بائع کہے کہ عقد سے پہلے گابھا دیا گیا ہے، تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور اگر گابھا دیئے ہوئے درخت نصف سے کم ہوں تو سارے پھل کا مالک مشتری ہوگا۔

اور اگر گابھا دیئے ہوئے درخت نصف یا اس سے قریب قریب ہوں، تو جتنے گابھا دیئے ہوئے درختوں کے پھل ہوں وہ سب بائع کے ہوں گے، اور جن میں گابھا نہیں دیا گیا ہے وہ سب مشتری کے ہوں گے، یہ مسئلہ اس صوت میں ہے جب کہ باغ کے گابھا دیئے ہوئے اور گابھا نہ دیئے ہوئے درخت متعین ہوں، اور اگر نصف درختوں میں گابھا دیا گیا ہو، اور نصف میں نہ دیا گیا ہو اور دونوں ہی طرح کے درخت ایک دوسرے سے ممتاز بھی نہ ہوں، تو اس صورت میں مالکیہ کے پانچ اقوال ہیں: اول: کل کا مالک بائع ہوگا، دوم: کل مشتری کا ہوگا، سوم: بائع کو اختیار ہوگا کہ کل پھل مشتری کو سپرد کردے یا بیع فسخ کردے، چہارم: بیع فسخ ہوگی، پنجم: دونوں میں سے کوئی تمام پھل دوسرے کو سپرد کرنے پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ ابن العطار نے کہا: آخرالذکر قول پر فیصلہ ہے، اسی کو شیخ دسوقی اوران کے شیخ عدوی نے راجح قرار دیا ہے۔

۱۶- یہاں تأبیر (گابھا دینا) سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ کہتے ہیں: یہاں تأبیر سے مراد تمام پھلوں کا اپنی جگہوں سے نکل کر ممتاز ہونا ہے، یہ کھجور کے درخت کے علاوہ پھلوں کی بات ہے، جہاں تک کھجور کے درخت کی بات ہے تو اس میں تأبیر نر کے شگوفہ کو مادہ میں ڈالنے کو کہتے ہیں، شافعیہ کھجور کی تأبیر کے سلسلہ میں مالکیہ کے ہم خیال ہیں، اس کے علاوہ پھلوں میں تفصیل کرتے ہیں۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر بغیر کلی کے پھل نکلتا ہو جیسے انجیر، انگور تو نکلنے کا اعتبار ہوگا، پس اگر پھل نکل آئیں تو بائع مالک ہوگا، اور اگر ابھی نہیں نکلے ہیں تو مشتری مالک ہوگا۔

اور اگر پھل کلی سے نکلتا ہے تو ایک صورت میں بائع مالک ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ کلی درخت سے گرجائے اور پھل ظاہر ہوجائے تو اس وقت بائع مالک ہوگا، اور اگر کلی گرجائے لیکن پھل نہ لگے یا پھل لگے اور کلی نہ گرے، تو دونوں صورتوں میں مشتری مالک ہوگا، کیونکہ کلی گرنے اور پھل نہ لگنے کی صورت معدوم کے مثل ہے اور پھل کے لگنے اور کلی کے نہ گرنے کی صورت شگوفہ کے مثل ہے جو ابھی پھٹا نہ ہو، اس لئے کہ پھل کا کلی کے اندر رہنا کھجور کے اپنے غلاف میں رہنے کے درجہ میں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: یہاں تأبیر سے مراد کھجور کے علاوہ درختوں میں مطلق پھل کا ظاہر ہونا ہے، کھجور کے درخت میں تأبیر سے مراد شگوفہ کا پھٹنا ہے، گو فی الواقع تأبیر نہ کی گئی ہو، حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک حکم کا مدار شگوفہ کے پھٹنے پر ہے [۱]۔

فروخت شدہ پھلوں میں ہلاک ہونے والے پھلوں کو منہا کرنا:

۱۷- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فروخت شدہ پھلوں میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۸۶، ۸۷، کشاف القناع ۳/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہلاک ہونے والے پھل کے بقدر وضع کیا جائے گا، لہذا اگر آفت سماوی کی وجہ سے پھل ہلاک ہوجائیں تو بائع کے ضمان سے ہلاک ہوں گے، خواہ آسمانی بلاء تمام پھلوں پر آئی ہو یا بعض پر، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح"[1] (آپ ﷺ نے ہلاک ہونے والے پھلوں کے منہا کرنے کا حکم صادر فرمایا ہے)۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق"[2] (اگر تم اپنے بھائی سے پھل فروخت کرو، پھر کوئی آفت آجائے، تو تمہارے لئے حلال نہیں ہوگا کہ تم اس سے کچھ بھی لو، تم اپنے بھائی کا مال ناحق کس چیز کے بدلہ میں کھالوگے)۔

مالکیہ نے ہلاک شدہ پھل کے منہا کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ پھل کا تہائی حصہ یا اس سے زائد آفت کا شکار ہوا ہو اور اگر تہائی سے کم آفت کا شکار ہوا ہو تو مشتری کے ذمہ سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور اگر تہائی یا اس سے زیادہ آفت کا شکار ہوا ہو تو اس کے بقدر قیمت کم کرنے کے بعد باقی ماندہ قیمت مشتری کے ذمہ لازم ہوگی، انہوں نے خشک سالی کی وجہ سے پیش آنے والی آفت کو مستثنی کیا ہے، لہذا تھوڑا ہلاک ہوا ہو یا زیادہ، خواہ تہائی کے بقدر ہو یا اس سے کم ہر حال میں اتنے کی قیمت منہا ہوگی۔

شافعیہ نے آفت سے نقصان ہونے کی صورت میں تخلیہ سے پہلے اور تخلیہ کے بعد آفت زدہ پھلوں کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر تخلیہ سے پہلے تمام پھل آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائیں تو بائع کی ضمانت سے ہلاک ہوں گے، اور بیع فسخ ہوجائے گی، یہ اس صورت میں جبکہ آفت تمام پھلوں پر آئی ہو، اور اگر بعض پھل ہلاک ہوں اور بعض درخت میں لگے صحیح سالم ہوں تو جتنے پھل ہلاک ہوئے ہوں ان کے بقدر عقد بیع فسخ ہوگا، اور باقی بچے ہوئے پھل میں مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

اور اگر تخلیہ کے بعد آفت کی وجہ سے پھل ہلاک ہوں تو مشتری کی ضمانت سے ہلاک ہوں گے، کیونکہ تخلیہ کے بعد مشتری کا قبضہ مکمل ہوگیا تھا۔

فقہاء کہتے ہیں: صحیح مسلم کی حدیث میں آفت زدہ پھلوں کے منہا کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے یا تخلیہ سے پہلے پر، اس طرح دلائل کے درمیان تطبیق ہوجائے گی[1]۔

سوم: پھلوں کو رہن رکھنا:

۱۸ - پھلوں کے رہن رکھنے کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ درختوں پر لگے ہوئے ہوں یا نہیں، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ رہن بدو صلاح کے بعد ہو یا پہلے، اس لئے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آفت سے محفوظ نہ رہنے کی وجہ سے تھی، اور یہاں رہن کے مسئلہ میں یہ علت موجود نہیں ہے، اور پھلوں کے ہلاک ہونے کی صورت میں دین سے مرتہن کا حق ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ دین راہن کے ذمہ میں لازم ہے۔

مالکیہ نے ان پھلوں کے رہن کو جائز قرار دیا ہے جو ابھی نہ نکلے ہوں۔

(۱) حدیث: "أمر بوضع الجوائح" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۱) مجمع الضمانات ر ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۸۲، اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیۃ ۲۶۰، ۲۶۱، شرح روض الطالب ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۳/ ۲۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ کے نزدیک درخت کے بغیر صرف پھلوں کا رہن جائز نہیں ہے، اسی طرح پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن بھی جائز نہیں ہے، یہ مسئلہ ان کے نزدیک ایک ضابطہ پر مبنی ہے، اور وہ ضابطہ یہ ہے: ''اگر مال مرہون غیر مرہون سے خلقی طور پر متصل ہو تو رہن جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ صرف رہن پر قبضہ ممکن نہیں رہتا ہے''، اسی لئے اگر کوئی درخت رہن رکھے اس میں پھل بھی ہو، لیکن پھل کو رہن میں ذکر نہ کرے تو ایسی صورت میں عقد کو صحیح کرنے کے لئے پھل بھی رہن میں شامل ہوگا، شافعیہ نے پھل کے رہن کے بارے میں تفصیل بیان کی ہے، پھل درخت کے ساتھ ہوں یا صرف پھل ہوں، اور پھل جلد خراب ہونے والے ہوں یا نہیں ان میں انہوں نے فرق کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک درختوں میں لگے ہوئے پھلوں کے رہن کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ پھل درخت کے ساتھ رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں اگر پھل کو خشک کرنا ممکن ہو تو رہن مطلق درست ہوگا، خواہ استعمال کے لائق پھل ہو یا نہ ہو، خواہ دین فوری واجب الاداء ہو یا مؤجل ہو۔

اور اگر پھل کو خشک کرنا ممکن نہ ہو تو رہن فاسد ہوگا، البتہ تین مسائل میں رہن صحیح ہوگا، ایک یہ کہ مذکورہ پھل غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھے، یا مؤجل دین کے بدلہ رکھے، لیکن مدت تاجیل پھل کے خراب ہونے سے پہلے یا اس کے خراب ہونے کے بعد، یا خراب ہونے کے ساتھ پوری ہو جائے، بشرطیکہ خرابی شروع ہوتے ہی پھل بیچ کر ثمن کو اس کی جگہ رہن رکھ دیا جائے۔

دوسری صورت: صرف تنہا پھل کا رہن ہو، اگر پھل ایسا ہو کہ خشک ہو کر محفوظ نہ رہ سکتا ہو تو ان پھلوں کے حکم میں ہوگا جو جلد خراب ہو جاتے ہیں، اس کا حکم اوپر گذر چکا ہے، اور اگر پھل ایسا ہو کہ خشک ہو کر محفوظ رہ سکتا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: بدو صلاح سے پہلے رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں اگر غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھے، اور پھل توڑنے اور فروخت کرنے کی شرط لگائے تو رہن درست ہوگا، اور اگر کوئی شرط نہ لگائے تو بھی رہن صحیح ہوگا، اگر دین مؤجل کے بدلہ رہن رکھا ہے تو دیکھا جائے گا کہ مدت تاجیل پھل کے پکنے سے پہلے یا بعد پوری ہوتی ہے، دونوں صورتوں میں رہن جائز ہوگا، البتہ پھل پکنے سے پہلے مدت تاجیل پوری ہونے کی صورت کا جواز پھل توڑنے کی شرط کے ساتھ مقید ہے، اور اگر اس صوت میں پھل توڑنے کی شرط کے بغیر رہن رکھا تھا تو رہن جائز نہیں ہوگا۔

دوسری قسم: بدو صلاح کے بعد رہن رکھا جائے، ایسی صورت میں پھل توڑنے کی شرط کے ساتھ مطلق رہن درست ہوگا، خواہ غیر مؤجل دین کے عوض رہن رکھا ہو یا مؤجل کے بدلہ، دین مؤجل کے عوض رہن رکھنے کی صورت میں اگر اس کی مدت تاجیل پھل کے پکنے کے وقت سے پہلے پوری ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہے جو قسم اول میں گذر چکا ہے[۱]۔

چہارم: پھلوں میں شفعہ:

۱۹ – غیر منقول جائداد میں شفعہ ثابت ہے، حضرت جابرؓ سے روایت ہے: **''قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة''**[۲] (اللہ کے

(۱) بدائع ۱۳۸/۶، ۱۴۰، ۱۴۱، تبیین الحقائق ۶۹/۶، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۷/۵، حاشیۃ الدسوقی، ۲۳۳/۳، ۲۳۴، التاج والإكليل بهامش مواہب الجلیل ۴/۵، روضۃ الطالبین ۴۸/۴، مغنی المحتاج ۱۲۴/۲، کشاف القناع ۳۲۸/۳، المغنی ۳۷۹/۴۔

(۲) حدیث: **''قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۳۶/۴، طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم

رسول علیہ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، جب حد بندی ہوجائے اور ہر راستے الگ ہوجائیں، تو شفعہ نہیں ہوگا)۔ حضرت جابر سے ایک اور حدیث منقول ہے: "في أرض أو ربع أو حائط"[۱] (زمین یا پیداوار یا باغ میں)، پھل میں حق شفعہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ پھل درخت کے ساتھ بیچا جائے، یا صرف پھل ہی فروخت ہو۔

پہلی صورت: پھل کی بیع درخت کے ساتھ ہونے میں شفعہ:

۲۰- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر پھل درخت کے ساتھ فروخت ہو تو پھل میں حق شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ پھل درخت کے تابع ہے، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے، حنفیہ کہتے ہیں: اگر مشتری پھل کے ساتھ زمین خریدے، اس طور پر کہ زمین کی بیع میں پھل کی بھی شرط لگائے، یا خریدتے وقت درخت میں پھل آجائے تو شفیع زمین کو پھل کے ساتھ لے گا، کیونکہ پھل بغیر شرط کے بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ پھل درخت کے تابع نہیں ہے، اسی وجہ سے قیاس کا تقاضا تھا کہ شفیع کو پھل لینے کا اختیار نہ ہو، کیونکہ یہ تابع نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کھیت میں کوئی سامان رکھا ہو، لیکن استحساناً اس میں حق شفعہ ہوتا ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ پھل درخت سے خلقی طور پر متصل ہوتا ہے، لہذا وہ ایک اعتبار سے تابع ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ وہ مبیع سے پیدا ہوا ہے، لہذا جو حق اصل میں ثابت ہے اور شفعہ کی بنیاد پر اپنے سے پہلے پورا ہوا ہے، وہ اس میں بھی جاری ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا رجحان یہ ہے کہ تأبیر شدہ پھل (تابیر سے مراد کی تفصیلات مع اختلاف گذر چکی ہیں) حق شفعہ کی بنیاد پر حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے، لہذا شفعہ میں بھی داخل نہیں ہوگا، جیسے کہ گھر کے سامان، اس لئے کہ شفعہ درحقیقت بیع ہے، لیکن شارع نے مشتری کی رضامندی کے بغیر شفیع کو لینے کا اختیار دیا ہے، جہاں تک غیر تابیر شدہ پھل کی بات ہے تو وہ شفعہ میں داخل ہوگا، کیونکہ وہ بیع میں تبعاً داخل ہوتا ہے، اس لئے شفعہ میں بھی تبعاً داخل ہوگا، کیونکہ شفعہ معنیً بیع ہے۔

دوسری صورت: صرف پھل کی فروخت میں شفعہ:

۲۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اگر تنہا پھل کی بیع ہو تو اس میں شفعہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک منقول اشیاء میں حق شفعہ ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ منقول اشیاء میں ملکیت دائمی نہیں رہتی ہے، اور شفعہ کی مشروعیت دائمی طور پر پڑوس کی برائی سے لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ان پھلوں میں شفعہ جائز ہے جن کے درخت پائیدار ہوں، اس طور پر کہ ان سے پھل توڑے جائیں اور وہ باقی رہیں، البتہ ایک شرط ہے کہ خریدتے وقت پھل موجود ہوں اور تابیر شدہ ہوں[۱]۔

جس زمین میں حق شفعہ ہو اس میں مشتری کے پاس پھل کا پیدا ہونا:

۲۲- حق شفعہ والی زمین کے پھل کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف

= (۱۲۲۹/۳، طبع الحلبی) نے اس کی روایت ان الفاظ "قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم" کے ساتھ کی ہے۔

(۱) حدیث: "في أرض أو ربع أو حائط......" کی روایت مسلم (۱۲۲۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۳۲۶/۸، ۳۲۷، تبیین الحقائق ۲۵۲/۵، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۰/۳، مغنی المحتاج ۲۹۶/۲، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۱۹۳/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱۴۰/۴۔

ہے، کیا اس کا مالک شفیع ہوگا یا مشتری؟ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بطور استحسان شفیع مالک ہوگا، خواہ مشتری نے پھل کے ساتھ زمین خریدی ہو، اس طور پر کہ بیع میں اس کی شرط لگادی ہو، یا خریدنے کے بعد مشتری کے پاس پھل آیا ہو، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ شفیع کو پھل لینے کا حق نہ ہو، کیونکہ پھل اصل کے تابع نہیں ہوتا ہے، ان سامانوں کی طرح جو گھر کی بیع کے وقت گھر میں ہوں، وجہ استحسان یہ ہے کہ چونکہ پھل اصل سے خلقی طور پر متصل ہے، اس لئے ایک گونہ اصل کے تابع ہوگیا، اور اس وجہ سے بھی کہ پھل اصل مبیع سے پیدا ہوا ہے تو جو حق زمین میں ثابت ہے اور شفعہ کی بنیاد پر لینے سے پہلے پیدا ہوا ہے وہ پھل کی طرف متعدی ہوگا، جیسے کہ مادہ مبیع قبضہ سے پہلے بچہ جنے، تو مشتری بچہ کا مالک ہوتا ہے، کیونکہ وہ ماں کے تابع ہے، اسی طرح یہاں بھی پھل اصل زمین کے تابع ہوگا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں (امام مالک سے دو اقوال نقل کئے گئے ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ پھل تنہا فروخت کیا جائے، یا درخت کے ساتھ، ان دونوں صورتوں کی صراحت ''مدونہ'' میں کی ہے) ایک بار فرمایا کہ اگر پھل کو حق شفعہ کی بنیاد پر نہ لے، یہاں تک کہ پھل خشک ہوجائے، تو اب حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، پھر اگر حق شفعہ کی بنیاد پر درخت کو لے گا تو ثمن سے پھل کے بقدر کم کردیا جائے گا، اگر پھل پک چکا تھا یا بیع کے وقت اس میں تأبیر کی گئی تھی، اس لئے کہ ایسی صورت میں پھل کے مقابلہ میں بھی ثمن تھا، اور ایک بار کہا کہ شفیع کو حق شفعہ کی بنیاد پر پھل لینے کا اختیار اس وقت تک ہوگا، جب تک کہ پھل توڑا نہ جائے، یا خشک نہ ہوجائے۔

دردیر نے دونوں اقوال کے درمیان تطبیق دی ہے کہ پہلا قول اس صورت پر محمول ہے کہ اگر مشتری درخت کے بغیر صرف پھل خریدے تو اس میں شفعہ کا حق ہے، جب تک کہ پھل خشک نہ ہو، اور اگر خشک ہونے سے پہلے توڑ لیا جائے تو شفیع کو لینے کا حق حاصل ہوگا، دوسرے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اگر مشتری اس کو درخت کے ساتھ خریدے تو اس میں شفعہ اس وقت تک ثابت ہوگا جب تک کہ پھل خشک نہ ہوجائے، یا توڑ نہ لیا جائے گو خشک ہونے سے پہلے ہی توڑ لیا جائے۔

اگر مشتری صرف درخت خریدے، اور اس میں پھل نہ ہو، یا اس میں پھل ہو لیکن ابھی تابیر نہ ہوئی ہو تو پھل شفیع کا ہوگا، خواہ مشتری کے پاس تابیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، ہاں اگر پھل خشک ہوجائے یا توڑ لیا جائے تو مشتری کا ہوگا، اور شفیع درخت کو ثمن کے عوض لے گا، اور ثمن سے پھل کے بقدر ساقط نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک شفیع درخت کو اس پھل کے ساتھ لے گا جو عقد بیع کے بعد نکلے ہوں، اور لیتے وقت تأبیر نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ پھل بیع میں درخت کے تابع تھا، اس لئے حق شفعہ کی بنیاد پر لیتے وقت بھی اصل کے تابع ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب بیع کے وقت تأبیر ہوئی ہو، تو شفیع پھل نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اب پھل درخت کے تابع نہیں ہوگا، عقد بیع کے وقت تأبیر شدہ پھل شرط کی بنیاد پر بیع میں داخل ہو تو بھی حق شفعہ کی وجہ سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ درخت کے تابع نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، لہذا پھل کے بقدر ثمن سے کم ہوجائے گا۔

حنابلہ نے ظاہر اور غیر ظاہر پھلوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

اگر پھل ظاہر ہو تو مشتری کا ہوگا، شفیع کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت ہے اور اس کی ملکیت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ وہ پھل کو کاٹ کر یا توڑ کر یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور صورت سے حاصل نہ کرلے۔

اور اگر پھل ظاہر نہ ہو تو شفیع مالک ہوگا، ظاہر اور غیر ظاہر کی طرح تأبیر شدہ اور غیر تأبیر شدہ بھی ہے، اگر خریدتے وقت شگوفہ تھا، تأبیر

نہیں ہوئی تھی، مشتری کے پاس تابیر ہوئی تو مشتری مالک ہوگا، اور توڑے جانے کے وقت تک درخت میں لگا رہے گا، لیکن شفیع زمین اور کھجور کا درخت لے گا، اور شگوفہ کی قیمت وضع کرکے بقیہ قیمت ادا کرے گا، کیونکہ عقد کے وقت جتنی مبیع تھی اس کا بعض حصہ کم ہوگیا، اور وہ شگوفہ ہے جو کہ عقد کے وقت مبیع میں شامل تھا، البتہ اس کی تأبیر نہیں ہوئی تھی، لہذا یہ ایسا ہوا جیسے کہ زمین کی خریداری میں اس کے ساتھ کوئی سامان بھی ہو[۱]۔

پنجم: زمین میں پھل کی پیداوار کے ایک حصہ کی اجرت پر کام کرنا:

۲۳ - جمہور فقہاء نے مزارعت اور مساقات کو جائز قرار دیا ہے، زمین یا درخت کی پیداوار کے مقررہ حصہ کے عوض زمین یا درخت میں کام کرنا مزارعت یا مساقات ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اہل خیبر سے وہاں کی پیداوار کھیتی یا پھل کے ایک حصہ پر معاملہ فرمایا تھا[۲] حضرت ابوجعفر محمد علی بن الحسین نے کہا: "**عامل النبي ﷺ أهل خيبر بالشطر، ثم أبوبكرؓ، ثم عمرؓ، ثم عثمانؓ، ثم عليؓ، ثم أهلوهم إلى اليوم يعطون الثلث أو الربع**"[۳] (نبی کریم ﷺ نے اہل خیبر سے خیبر کی پیدوار کے ایک حصہ پر معاملہ کیا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے، پھر حضرت عمرؓ نے، پھر حضرت عثمانؓ نے، پھر حضرت علیؓ، نے پھر آج تک ان کی اولاد کو تہائی یا چوتھائی دیا جارہا ہے)، یہ خلفاء راشدین کا عمل ہے، صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی، لہذا اجماع کی طرح ہوگیا، اور اس وجہ سے بھی کہ مزارعت اور مساقات دونوں عقد شرکت کے قبیل سے ہیں کہ ایک طرف مال ہوتا ہے اور دوسری طرف عمل، لہذا عقد مضاربت کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں جائز ہوں گے، مشترک علت دفع ضرورت ہے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالدار کام سے نابلد ہوتا ہے، اور کام سے واقف کار شخص کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، لہذا ضرورت متقاضی ہوئی کہ دونوں کے درمیان اس طرح کے عقد کا انعقاد عمل میں آئے۔

ابن جزی مساقات کے حکم کے بارے میں لکھتے ہیں: یہ درست ہے اور یہ دونوں ممنوع اصول وضابطے سے مستثنی ہے، پہلا مجہول اجارہ، دوسرا بیع معدوم۔

امام ابوحنیفہؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ مخابرہ کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تہائی اور چوتھائی کے عوض عقد مزارعت ہے[۱]۔

نیز اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه، ولايكاريها بثلث، ولا بربع، ولا بطعام مسمى**"[۲] (جس کے پاس زمین ہو تو وہ خود اس میں

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۰، ۴۸۱، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/۳۱۸، مغنی المحتاج ۲/۲۹۷، کشاف القناع ۴/۱۵۶۔

(۲) حدیث: "عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/۱۱۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "عامل النبي ﷺ أهل خيبر بالشطر ثم أبوبكر..." کی روایت ابن حزم نے المحلی (۸/۲۱۴ طبع المنیریۃ) میں کی ہے اور اس کی سند میں ارسال ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن المخابرة، فقيل : ما المخابرة؟ قال: المزارعة بالثلث و الربع" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من كانت له أرض فليزرعها أو فليزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۸۹،

کاشت کرے یا اپنے بھائی کو کاشت کے لئے دے دے اور اس کو تہائی یا چوتھائی پیداوار پر یا معین غلہ پر کرایہ پر نہ دے) اور اس لئے بھی کہ اجرت مجہول یا معدوم ہے اور یہ دونوں عقد کے لئے باعث فساد ہیں۔

مذکورہ تفصیلات کے باوجود حنفیہ کے یہاں صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ حاجت کی وجہ سے اور مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے درست ہے۔

اسی طرح شافعیہ نے تنہا عقد مزارعت کو ممنوع قرار دیا ہے، ہاں اگر عقد مساقات کے ساتھ ہو تو ان کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ درست ہے، اور وہ اس طرح کہ کھجور کے باغ کے درمیان کچھ خالی زمین ہو، تو ان کے نزدیک مزارعت صحیح ہوگی[۱]۔

عقد مزارعت اور عقد مساقات کی کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''مزارعت''، ''مساقات''، ''معاملہ'' اور ''مخابرہ'' میں موجود ہیں۔

ششم: پھلوں کی چوری:

۲۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ ایک قول میں، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک درخت میں لگے ہوئے پھل کو چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا قطع في ثمر ولا كثر**"[۱] (پھل اور شگوفے کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)، نیز حضرت عبداللہ بن عمرو روایت کرتے ہیں: "**أن رجلا من مزينة أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في حريسة الجبل؟ فقال: هي مثلها والنكال، وليس في شئى من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، فبلغ ثمن المجن، ففيه قطع اليد، و ما لم يبلغ ثمن المجن، ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال، قال يا رسول الله، كيف ترى في الثمر المعلق؟ قال: هو ومثله معه والنكال، وليس في شيء من الثمر المعلق قطع، إلا فيما آواه الجرين، فما أخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع، ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال**"[۲] (قبیلہ مزینہ کا ایک شخص اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! پہاڑ سے چوری کی گئی بکری کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اسی جانور کے بقدر تاوان اور سزا ہوگی، چوپائے میں سے کسی کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ہاں اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے گا جب جانور اپنے باڑہ میں ہو اور ڈھال کی قیمت کے برابر ہو، اور اگر ڈھال کی قیمت کے برابر نہ ہو تو اس میں اس کا دوگنا تاوان دینا ہوگا، اور سزا کے چند کوڑے لگائے جائیں گے، کہا: اے اللہ کے رسول: درخت پر لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ اور اس

= تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/۱۱۸۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۲، ۵۳۹، مواہب الجلیل ۵/۱۷۶، ۳۷۲، القوانین الفقہیہ/۲۷۷، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/۳۲۲، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۵۳۲۔

(۱) حدیث: "لا قطع في ثمر ولا كثر......" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۴۹، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے تلخیص (۴/۶۵ طبع شركة الطباعة الفنيه) میں امام طحاوی سے اسے نقل کیا ہے اور کہا: اس حدیث کا متن علماء کے نزدیک مقبول ہے۔

(۲) حدیث: "عبد الله بن عمرو" کی روایت نسائی (۸/۸۶، طبع المكتبة التجاريه) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کے ساتھ اس کے برابر تاوان اس پر لازم ہوگا اور سزا ہوگی، اور درخت پر لگے ہوئے پھل کی کچھ بھی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، مگر اس صورت میں جب کہ پھل ٹوٹ کر کھلیان پہنچ جائے، اس کے بعد کھلیان سے کوئی چرالے دیکھا جائے گا اور وہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہوتو ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر ڈھال کی قیمت کے برابر نہ ہوتو اس چوری شدہ پھل کا دوگنا تاوان ہوگا اور چند کوڑے بطور سزا لگائے جائیں گے)، اور اس لئے بھی کہ درخت پر لگے ہوئے پھل محفوظ نہیں ہیں۔

مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا، لخمی نے اس قول کو گھر میں موجود درخت سے چوری پر محمول کیا ہے، پہلا قول امام مالکؒ سے براہ راست منقول ہے، پھر مالکیہ کے نزدیک ان دونوں اقوال کا محل درخت پر خلقی طور پر لٹکے ہوئے پھل ہیں اگر بند ہوں، اور اگر دروازہ بند نہ ہوتو اس کے چرانے میں بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح اس وقت بھی بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب کہ پھل توڑ لیا گیا ہو پھر لٹکایا گیا ہو اگر چہ بند ہو۔

شافعیہ کے نزدیک وہ درخت محفوظ ہیں جن پر پہریدار مقرر ہو جو اس کی دیکھ بھال کرے، اسی طرح وہ درخت بھی محفوظ ہیں جو ایسے پڑوسی سے ملے ہوئے ہوں جو اس کی عموماً نگرانی کرتے ہوں، اسی وجہ سے ان کے نزدیک اس طرح کے درخت کے پھل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گھروں کے صحن کے درخت محفوظ ہیں، اگر چہ کوئی پہریدار نہ ہو۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب پھل محفوظ کر دیا جائے تو اس کو چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھل کھلیان وغیرہ میں رکھا ہو اور اس کھلیان میں دروازہ ہو، یا کوئی محافظ ہوتو دونوں صورتوں میں پھل محفوظ سمجھا جائے گا، اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ نے دروازہ یا محافظ کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک مطلق کھلیان سے چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا، جیسا کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر پھل توڑے اور کھلیان میں رکھنے سے پہلے ایسی جگہ رکھے جہاں رکھا جاتا ہو، پھر وہاں سے کوئی چرالے تو اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا: مطلق ہاتھ کاٹا جائے گا، دوسرا: مطلق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تیسرا: ہاتھ کاٹا جائے گا اگر بعض پھل کو بعض کے اوپر رکھ کر ڈھیر لگایا ہو، یہاں تک کہ وہ ایک شئ کی طرح ہو گیا ہو، اس لئے کہ ڈھیر لگانا کھلیان میں رکھنے سے زیادہ مشابہ ہے، مذکورہ اقوال اس صورت میں ہیں جب کوئی پہریدار متعین نہ ہو، اور اگر پہریدار مقرر ہوتو ایک ہی قول ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا، حنابلہ درخت میں لگے ہوئے پھل چرانے والے کو دوگنے معاوضہ کا ضامن قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ والی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**سئل النبي ﷺ عن الثمر المعلق، فقال: من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع، ومن سرق دون ذلک فعليه غرامة مثليه والعقوبة**"[1] (نبی کریم ﷺ سے لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں سے جو محتاج کھالے اور اپنے دامن میں اکٹھا نہ کرے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور جو کوئی اس میں سے کچھ نکال لے جائے تو اس پر دوگنا تاوان ہوگا

(۱) حدیث: "من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلاشيء عليه" کی روایت ابوداؤد (۵۵۰/۴، ۵۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترمذی (۵۷۵/۳، طبع الحلبی) نے اس کے ایک ٹکڑے کی روایت کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

اور اس کو سزا دی جائے گی، اور جو اس میں سے اُس کے کھلیان میں اکٹھا کئے جانے کے بعد چرالے، اور وہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور جو کوئی کھلیان کے علاوہ سے چرائے گا اس پر اس کا دوگنا تاوان ہوگا اور سزا دی جائے گی) اور چونکہ عرف میں ہاتھ پھل کی طرف بڑھتا ہے، لہذا دوسری چیزوں کے برخلاف پھل کی قیمت چور پر زیادہ لگائی جائے گی، تاکہ اس کے لئے تنبیہ ورکاوٹ اورزجر وتوبیخ کا باعث بنے (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۹، ۳۴۴، القوانین الفقہیۃ ص ۳۵۲، حواشی الشروانی وابن القاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۳۵، شرح روض الطالب، کشاف القناع ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

ثمن

تعریف:

۱- جس کے عوض میں کسی چیز کا استحقاق ہوتا ہے، اس کو لغت میں ثمن کہتے ہیں۔

''الصحاح'' میں ہے: مبیع کی قیمت ثمن ہے، ''التہذیب'' میں ہے: ہر چیز کا ثمن اس کی قیمت ہے، زبیدی نے کہا ہے: ہمارے شیخ نے فرمایا: مشہور یہ ہے کہ عاقدین جتنے پر راضی ہوجائیں وہ ثمن ہے، خواہ اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم اور قیمت وہ ہے جو حقیقت میں اصل شئی کی مالیت کے برابر ہو۔

راغب کہتے ہیں: ثمن اس کو کہتے ہیں جو بائع مبیع کے بدلہ مشتری سے لیتا ہے، خواہ مبیع عین ہو یا کوئی سامان۔ جو کسی چیز کے عوض میں ہو وہ اس کا ثمن ہے، ثمن وہ ہے جو مبیع کا عوض ہو (۱)۔

اصطلاح میں ثمن اس کو کہتے ہیں جو مبیع کے بدلہ میں ہو اور ذمہ میں متعین ہو، نیز ثمن دراہم ودنانیر کو بھی کہتے ہیں (۲)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح، المفردات للراغب الأصفہانی مادہ: ''ثمن''۔

(۲) البحر الرائق لابن نجیم ۵/ ۲۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲، طبع دار الکتاب العربی بیروت، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۱۴۶، تحقیق شیخ ہلال مصیلحی بیروت، مغنی المحتاج للشربینی ۲/ ۲، شرح الزرقانی علی سیدی خلیل ۵/ ۳ دار الفکر بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیمت:

۲- قیمت وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شئی کی مالیت بتائی جائے اور یہ کمی اور زیادتی کے بغیر معیار کے درجہ میں ہے[۱]۔

جس مقدار پر عاقدین متفق ہوں اس کو ثمن کہتے ہیں، خواہ وہ مقدار سامان کی اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔

قیمت اور ثمن کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیمت ثمن مثل کا نام ہے، اور ثمن جس پر عاقدین کا اتفاق ہو، یہ کبھی قیمت کے برابر ہوگا، یا اس سے زیادہ یا کم[۲]۔ ثمن مثل کی تفصیلی بحث اصطلاح ''القیمۃ'' میں دیکھا جائے۔

ب-سعر:

۳- سعر (نرخ) سامان کا مقرر ثمن ہے، سعر اور ثمن کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثمن وہ ہے جس پر عاقدین راضی ہوں اور سعر وہ ہے جس کا بائع مطالبہ کرے۔

ثمن عقد بیع کا ایک رکن ہے:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ[۳] کا اس پر اتفاق ہے کہ معقود علیہ (ثمن اور مبیع) عقد بیع کے ارکان ہیں۔

(۱) المغرب مادہ: ''ثمن''، المجلۃ مادہ/ ۱۵۳، ردالمحتار علی الدرالمختار لابن عابدین ۴/ ۵۷۵ طبع دوم مصر ۱۹۶۶ء۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴۰۔

(۳) مغنی المحتاج للشربینی ۲/ ۳، المنہج وشرحہ والجمل علیہ ۳/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲، الزرقانی علی سیدی خلیل ۵/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی للرحیبانی ۳/ ۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ[۱] کے نزدیک بیع کا رکن لفظ (ایجاب وقبول) ہے، ثمن عقد بیع کے محل کا ایک جز ہے، دوسرا جز مبیع ہے۔ حنفیہ کے یہاں محل بیع رکن نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ نے کہا: جب بائع اور مشتری دونوں ثمن اور مبیع پر قبضہ کے بعد عقد بیع فسخ کریں، تو مشتری کو مبیع روکنے کا حق اس وقت تک رہے گا جب تک بائع اُس شئی کو مشتری کے حوالہ نہ کردے جو اُس نے مبیع کے بدلہ میں لی ہے، خواہ وہ سامان ہو یا رقم، ثمن ہو یا قیمت۔

کیونکہ مبیع اس کے مقابلہ میں ہے، اس لئے وہ رہن کی طرح محبوس ہوگی، لہذا مشتری کو اختیار ہے کہ جب تک بائع سے ثمن واپس نہ لے اس وقت تک مبیع اس کو سپرد نہ کرے۔

اور اگر فسخ کے دوران ہی بائع کا انتقال ہوجائے تو مشتری کو ثمن کے وصول ہونے تک مبیع کو روکنے کا حق رہے گا، اس لئے کہ اس کی زندگی میں مشتری کا حق مقدم تھا تو اس کے مرنے کے بعد بھی تجہیز وتکفین پر مقدم ہوگا[۲]۔

ثمن کی شرائط:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد بیع میں ثمن کی تعیین ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثمن مال ہو، مشتری کی ملکیت ہو، سپرد کرنے پر مشتری قادر ہو، اس کی مقدار اور صفت معلوم ہو، ان سب شرائط کی وضاحت حسب ذیل ہے:

پہلی شرط- ثمن کی تعیین:

۶- بیع کرتے وقت ثمن کی تعیین ضروری ہے، لہذا اگر ثمن متعین کئے

(۱) البحرالرائق ۵/ ۲۷۸، ردالمحتار ۴/ ۵۰۴، ۵۰۵۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۶۵، عنایہ وفتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۲۳۴ طبع مصطفی محمد مصر ۱۳۵۶ھ۔

بغیر بیع کرے تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ ثمن کی نفی کے ساتھ بیع باطل ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تبادلہ نہیں ہوگا، اور ثمن سے خاموشی اختیار کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہوگی، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے (۱)۔

اگر مال فروخت کیا جائے اور ثمن کا حقیقۃً ذکر نہ ہو، مثلاً بائع مشتری سے یوں کہے: میں نے یہ مال تم سے مفت بیچا، یا یوں کہے: میں نے یہ مال تم سے بغیر عوض کے فروخت کیا اور مشتری جواب میں کہے: میں نے قبول کیا، تو یہ بیع باطل ہوگی۔

اور اگر ثمن کا حکماً تذکرہ نہ ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے یہ مال تم سے اُس ایک ہزار کے عوض بیچا جو تمہارا ہمارے ذمہ ہے، اور مشتری قبول کرلے، حالانکہ دونوں کو معلوم ہے کہ دین نہیں ہے، ایسی صورت میں بھی بیع باطل ہوگی، مذکورہ دونوں صورتوں میں مبیع ہبہ سمجھی جائے گی۔

عقد بیع کے وقت ثمن سے سکوت کی صورت میں بیع فاسد ہوگی، باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ مطلق بیع کا تقاضا ہے کہ معاوضہ ملے، لہذا اگر بائع ثمن سے سکوت اختیار کرے تو اس کا مقصد مبیع کی اصل قیمت لینے کا ہوگا، گویا کہ اس نے یہ کہا: میں نے اپنا مال اس کی قیمت کے بدلہ فروخت کیا، اور قیمت کا اجمالی ذکر ثمن کو مجہول بنا دیتا ہے، اس لئے بیع فاسد ہوگی (۲)۔

بیع تعاطی جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ ثمن اور مبیع دونوں معلوم ہیں، اور عاقدین کی رضا بھی موجود ہے، گو اس میں صفت کا بیان نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ثمن متعین کئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے، علامہ ابن رشد مالکی نے مہر پر کلام کرتے ہوئے ''المقدمات'' میں لکھا ہے: مہر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک عطیہ ہے، جسے اس نے بیویوں کے لئے شوہر پر فرض قرار دیا ہے، کسی چیز کا عوض نہیں ہے، لہذا عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین ضروری نہیں ہوگی، اور اگر مہر حقیقت میں بضع (شرمگاہ) کا ثمن ومعاوضہ ہوتا تو بغیر تعیین کے نکاح درست نہ ہوتا، جیسا کہ بیع ثمن کی تعیین کئے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے۔

''المجموع'' میں امام نووی نے لکھا ہے: بیع کے صحیح ہونے کے لئے عقد کے وقت ثمن کا بیان شرط ہے، لہذا بائع کہے گا: میں نے تم سے فلاں مال اتنے میں بیچا، اور اگر وہ صرف یہ کہے کہ میں نے تم سے فلاں شئی فروخت کی، اس کے جواب میں مخاطب کہے: میں نے اس کو خریدا، یا میں نے قبول کیا تو بلا اختلاف یہ بیع نہیں ہے، اور صحیح مذہب کے مطابق قبول کرنے والے کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، جمہور فقہاء کے نزدیک یہی رائے راجح ہے، اور ایک قول ہے کہ اس مسئلہ میں دو آراء ہیں: صحیح تر رائے یہی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ یہ ہبہ ہوگا۔

سیوطیؒ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص کہے: میں نے تم سے بغیر ثمن کے بیچا، یا یوں کہے: تمہارے اوپر کسی طرح کا ثمن نہیں ہے اور مشتری کہے کہ میں نے خریدا، اور اس پر قبضہ کرلے تو یہ بیع ہوگی، اور ایک قول کے اعتبار سے ہبہ منعقد ہونے میں لفظ کا معنی سے تعارض ہو رہا ہے، اور اگر بائع یوں کہے: میں نے تم سے بیچا، اور کچھ ثمن ذکر نہ کرے تو اگر ہم معنی کا لحاظ رکھیں تو ہبہ ہے، اور اگر لفظ کی رعایت کریں تو بیع فاسد ہے۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کا مذہب ''الانصاف'' میں یہ ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق عقد بیع کے وقت ثمن کی معرفت شرط ہے، اسی پر اصحاب حنابلہ کا اتفاق ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بیع صحیح قرار

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ: ۲۳۷، شرح المنیر القاضی ۱/۲۷۶، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/۲۹۶۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام، علی حیدر ۱/۱۸۵ مطبوعہ عکسی بیروت۔

دیا ہے، اگر چہ ثمن متعین نہ کرے، اس صورت میں بائع کو نکاح کی طرح ثمن مثل ملے گا[۱]۔

دوسری شرط-ثمن کا مال ہونا:

۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ بیع منعقد ہونے کے لئے ثمن کا مال متقوم ہونا شرط ہے۔

اس لئے کہ طرفین کی تراضی کے ساتھ مال کا مال سے تبادلہ بیع ہے[۲]۔

اور مال اس کو کہتے ہیں جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو، اور وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے جمع کرنے سے ثابت ہوتی ہے۔

تقوم (قابل قیمت ہونا) مالیت کے ساتھ شرعاً اس سے انتفاع مباح ہونے سے ثابت ہوتا ہے، تو جس چیز سے انتفاع جائز ہو، لیکن لوگ اس کو جمع نہ کرتے ہوں وہ مال نہیں ہے، جیسے گندم کا ایک دانہ، اسی طرح جو لوگوں کے نزدیک مال ہو، لیکن اس سے انتفاع حلال نہ ہو، تو متقوم نہیں ہوگا، جیسے شراب اور اگر نہ لوگ جمع کرتے ہوں اور نہ اس سے انتفاع حلال ہو تو نہ وہ مال ہوگا اور نہ متقوم ہوگا۔ جیسے خون۔

مال کا مفہوم متقوم کے مفہوم سے عام ہے، کیونکہ مال اس شئی کو کہتے ہیں جسے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہو، اگر چہ وہ مباح نہ ہو، جیسے شراب، اور متقوم یہ ہے کہ جسے ذخیرہ اندوزی کرنا ممکن ہونے کے ساتھ اس کا استعمال بھی مباح ہو، پس شراب مال ہے لیکن غیر متقوم ہے، اسی وجہ سے بیع میں شراب کو ثمن قرار دینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور شراب کو مبیع بنانے سے بیع منعقد ہی نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ عقد بیع میں ثمن مقصود نہیں ہوتا، بلکہ مقصود کے حصول کا ذریعہ ہے، کیوں کہ اعیان سے فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ اثمان سے، یہی وجہ ہے کہ عقد بیع کے وقت مبیع کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا گیا ہے، نہ کہ ثمن کی موجودگی کو، اس اعتبار سے ثمن بیع کے جملہ شرائط میں سے کاریگر کے اوزار کے درجہ میں ہے۔

اسی قبیل سے بحر میں لکھا ہے: بیع کی بنیاد اگر چہ بدلین پر ہے، لیکن اس میں اصل مبیع ہے نہ کہ ثمن، اسی لئے عقد بیع میں مبیع کی حوالگی پر قدرت شرط ہے، نہ کہ ثمن کی سپردگی پر، اور مبیع کی ہلاکت سے بیع فسخ ہو جاتی ہے، ثمن کے ہلاکت سے بیع فسخ نہیں ہوتی ہے[۱]۔

ثمن کا متقوم ہونا بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے، اور مبیع میں انعقاد بیع کی شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ثمن کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مال طاہر ہو، لہذا جو اصلاً ناپاک ہو، جیسے مردار کا چمڑا اور شراب، اس کی بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: "أنه ﷺ نهى عن ثمن الكلب"[۲] (آپ ﷺ نے کتا کے ثمن سے منع فرمایا ہے)، نیز اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[۳] (بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام کیا ہے)۔

اسی پر اس کے ہم معنی کو قیاس کیا گیا ہے اور ایسی ناپاک چیز جس

---

(۱) المقدمات الممہدات ۲/ ۳۰، والمجموع ۹/ ۱۵۸، ۱۵۹، تحقیق المطبعی، الاشباہ للسیوطی ر ۱۸۴، الإنصاف ۴/ ۳۰۹، الاختیارات الفقہیہ ر ۱۲۲۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۷۷۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۰۱، البحر الرائق ۵/ ۲۷۸۔

(۲) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

کی تطہیر ممکن نہ ہو، جیسے گھی اور دودھ ناپاک ہوجائیں ان کی بیع صحیح نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے قابل انتفاع ہو اگرچہ آئندہ کے اعتبار سے ہو، جیسے چھوٹا چوپایا، لہذا جو قابل انتفاع نہ ہو، اس کی بیع درست نہیں ہوگی، کیونکہ وہ مال شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے حشرات الارض جن میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنابلہ کے یہاں شرائط بیع میں سے یہ ہے کہ ثمن مال ہو۔

اور شرعاً مال وہ ہے جس سے فائدہ اٹھانا مطلق مباح ہو، اور بلاضرورت ذخیرہ اندوزی کرنا جائز ہو، لہذا اس نفع کی قید سے وہ خارج ہوجائے گا جس میں کچھ بھی فائدہ نہ ہو، جیسے بعض حشرات الارض، اسی طرح وہ بھی خارج ہوجائے گا جس میں فائدہ تو ہو لیکن انتفاع حرام ہو، جیسے شراب، اور وہ بھی خارج ہوجائے گا جس سے حاجت وضرورت کے وقت فائدہ اٹھانا مباح ہو، جیسے کتا، اور وہ بھی خارج ہوجائے گا جس سے شدید ضرورت کے وقت انتفاع مباح ہوتا ہو جیسے بحالت اضطرار مردار اور حلق میں لقمہ اٹک جائے تو اس کو نگلنے کے لئے شراب پینا (جبکہ وہاں اور کوئی حلال مشروب نہ ہو) [1]۔

بحیثیت ثمن مال کی قسمیں:

۸ - حنفیہ کے نزدیک مال کی چار قسمیں ہیں [2]:

الف۔ ہر حال میں ثمن ہے، اور وہ خلقی نقود یعنی سونے وچاندی ہیں، خواہ اس پر حرف باء داخل ہو یا نہ ہو، خواہ اس کا تبادلہ ہم جنس سے ہو یا غیر جنس سے، کیونکہ عرب کے نزدیک ذمہ میں ثابت ہونے والا

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح الزرقانی ۵/ ۱۶، المنہاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/ ۱۱، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۲۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۵۶۱، (نقدی ثمن سے مراد درہم ودینار ہیں، کیونکہ یہ خلقی اثمان ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں)، ایسا ہی تبیین الحقائق (۴/ ۱۳۵) میں ہے۔

دین ثمن ہے، جیسا کہ فراء نے ذکر کیا ہے [1] اور عقد کے ذریعہ نقد کا استحقاق بحیثیت دین ہی ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا وہ ہر حال میں ثمن ہوگا۔

ب۔ ہر حال میں مبیع ہے، جیسے جانور وغیرہ (غیر مثلی اعیان اور عدد کے ذریعہ فروخت کی جانے والی متفاوت اشیاء)، کیونکہ سامان کا استحقاق عقد کے ذریعہ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ متعین ہو، لہذا وہ مبیع ہوں گے۔

ج - ایک اعتبار سے ثمن ہے، اس اعتبار سے کہ وہ مثلی ہے اور ذمہ میں لازم ہوتا ہے، لہذا وہ نقد کے مشابہ ہوگا، اور ایک حیثیت سے مبیع ہے اس اعتبار سے کہ انتفاع اس کے عین سے ہوتا ہے، لہذا وہ سامان کے مشابہ ہوگا، اور یہ مثلاً نقدین کے علاوہ کیلی ووزنی مثلیات اور عددی متقارب ہیں، جیسے انڈے، اگر یہ عقد میں متعین ہوں تو مبیع ہیں، اور اگر متعین نہ ہوں اور حرف باء اس سے متصل ہو اور مبیع کے مقابلہ میں ہوں تو وہ ثمن ہیں، اور اگر حرف باء بھی اس سے متصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کے مقابلہ میں کوئی ثمن ہے تو وہ مبیع ہیں۔

کیوں کہ نقدین کے علاوہ کیلی ووزنی اشیاء عقد کے وقت کبھی عین ہوتی ہیں اور کبھی دین ہوتی ہیں، لہذا کبھی ثمن ہوں گی اور کبھی مبیع۔

---

(۱) فراء نے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَلَا تَشْتَرُوْا بِآيَاتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا" (سورہ بقرہ/ ۴۱) کی تفسیر میں کہا: میں نے ایک کپڑا، ایک چادر کے بدلہ خریدا، اس قول میں جسے چاہیں ثمن بناسکتے ہیں، کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی ثمن نہیں ہے اور جو اثمان کے قبیل سے نہ ہوں، جیسے غلام، گھر اور تمام سامان ان میں جسے چاہیں ثمن بناسکتے ہیں، درہم ودینار میں سے جس پر حرف باء داخل کریں گے وہ ثمن کہلائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ" (سورۂ یوسف/ ۲۰)، کیونکہ درہم ہمیشہ ثمن رہے گا، اور باء ثمن ہی پر داخل ہوتا ہے، لہذا درہم ودینار کو ایک دوسرے سے بحیثیت بیع تبادلہ کرتے وقت جس پر چاہیں باء داخل کرسکتے ہیں، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مبیع اور ثمن بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء ۱/ ۳۰)۔

د-ثمن اصطلاحی، اور وہ حقیقت میں سامان ہے، جیسے فلوس یعنی پیسے۔

اگر یہ فلوس بازار میں رائج ہیں تو ثمن ہیں، اور اگر مارکیٹ میں ان کا چلن نہیں ہے تو وہ سامان قابل قیمت ہیں، الغرض جیسا کہ حصکفی اور ابن عابدین شامی نے بیان کیا ہے: مثلی اشیاء پر جب حرف باء داخل ہو اور اس کے مقابلہ میں درہم و دینار میں سے کوئی ثمن نہ ہو تو وہ ثمن ہیں، خواہ متعین ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح جب حرف باء داخل نہ ہو اور نہ ہی اس کے مقابلہ میں کوئی ثمن خلقی ہو اور وہ متعین ہوں (تو وہ ثمن متصور ہوں گی) اور اگر ثمن کے مقابلہ میں ہوں تو مطلقاً مبیع ہوں گی، خواہ اس پر حرف باء داخل ہو یا نہ ہو، اور وہ متعین ہو یا نہ ہو، اسی طرح اس صورت میں بھی مبیع ہوں گی جب ثمن کے مقابلہ میں نہ ہوں اور نہ ہی اس پر حرف باء داخل ہو اور نہ متعین ہوں جیسے کوئی کہے: میں نے تم سے اس غلام کے بدلہ ایک بوریا گندم بیچا۔

کاسانی نے کہا: اگر عرف میں مروج پیسے کا تبادلہ خلاف جنس سے ہو تو وہ ثمن ہیں، اسی طرح اس صورت میں بھی ثمن ہی ہوں گے جب ہم جنس سے تبادلہ ہو، لیکن دونوں جانب تعداد برابر ہو، اگر تبادلہ ہم جنس سے ہو اور عدد برابر نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع ہوں گے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں پیسے ثمن ہی رہیں گے [1]۔

اسی سے قریب شافعیہ کا اصح قول ہے اور وہ یہ ہے کہ نقد اگر دوسرے کے مقابلہ میں عرف کی وجہ سے ہو تو اگر دونوں ہی عوض نقود ہوں یا سامان ہوں تو جس عوض پر حرف باء داخل ہوگا وہ ثمن کہلائے گا، اور اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض مبیع ہوگا۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں عوض میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں ثمن اور مبیع ہے، نقود کے مبیع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں عوض میں سے ہر ایک دوسرے کے مقابلہ میں مبیع ہے، لیکن عرف یہ ہے کہ عوضین میں سے کوئی دینار یا درہم ہو، اور اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض مبیع میں سے کوئی چیز سامان یا اسی طرح کی کوئی دوسری چیز ہو، تو درہم و دینار ثمن ہیں، اور ان دونوں کے علاوہ بقیہ سامان مبیع ہیں [1]۔

حنابلہ کے یہاں ثمن ہونے کا معیار حرف باء کا داخل ہونا ہے، خواہ اس کے مقابلہ میں دوسرا عوض نقد ہو۔

لہذا جس پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن ہوگا جیسے کوئی کہے: "**بعت دیناراً بثوب**" (میں نے دینار کو کپڑے کے عوض بیچا) تو کپڑا ثمن ہوگا، اس لئے کہ اس پر حرف باء داخل ہے [2]۔

متعین کرنے سے ثمن کا متعین ہونا:

۹ - عقد بیع میں تعیین سے ثمن متعین ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: نقود تعیین سے متعین نہیں ہوتے ہیں، لہذا اگر کوئی درہم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس سے خریدے تو اس کو دوسرا درہم دینے کا حق ہے۔

سوائے امام زفرؒ کے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے، اور امام مالکؒ کا بھی مشہور مذہب یہی ہے، الا یہ کہ عقد کرنے والا شخص ان لوگوں میں سے ہو جس کو شبہ لاحق ہو جایا کرتا ہے۔

ثمن کے متعین ہونے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے: مبادلہ کے عقود میں مروج نقدی ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں

---

(۱) تبیین الحقائق ۱۴۵/۴، البحرالرائق ۲۲۱/۶، ردالمحتار ۵۳۱/۴، ۲۷۲/۵، فتح القدیر ۵/ ۸۳، ۳۶۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۵۔

(۱) البہجۃ شرح التحفۃ ۸۶/۲، الحطاب ۴۷۹/۴، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۵۔

ہوتے ہیں، جیسے بیع اور اجارہ۔

معاوضہ کے علاوہ میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، جیسے امانت، وکالت، شرکت، مضاربت، غصب، کیونکہ ان میں اثمان دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ خود مقصود ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر عقد شرکت میں مال خریدنے اور ملانے سے پہلے کسی ایک شریک کا رأس المال ہلاک ہوجائے تو شرکت فسخ ہوجائے گی۔

اگر مبادلہ میں نقود کے علاوہ دوسری اشیاء ثمن ہوں تو تعیین سے ثمن متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ متعین کرنے سے ایک اعتبار سے مبیع اور مقصود بالذات ہوتے ہیں۔

جہاں تک پیسے اور ان دراہم کی بات ہے جن میں کھونٹ زیادہ ہے، اگر وہ عرف میں ثمن کی حیثیت سے رائج ہوں تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، اس لئے کہ وہ ثمن اصطلاحی ہیں، اور جب تک کہ ثمن اصطلاحی کی حیثیت سے عرف میں رائج رہیں گے، اس وقت تک ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصطلاح یعنی لوگوں کا اس کے ثمن پر اتفاق رائے موجود ہے، اور اگر عرف میں ثمن اصطلاحی کی حیثیت سے مروج نہ ہوں تو پھر متعین کرنے سے متعین ہوجائیں گے، کیونکہ لوگوں کا اس کے ثمن پر متفق ہونا اس کے ثمن ہونے کی علت ہے، اور وہ یہاں نہیں ہے، یہ اس لئے کہ درحقیقت وہ سامان ہیں، لوگوں کی اصطلاح کی وجہ سے ثمن ہوگئے تھے، لہذا جب لوگوں نے اس کے ذریعہ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو وہ اپنی اصلی حالت پر لوٹ جائیں گے۔

جیسا کہ مالکیہ نے بیع صرف اور اجارہ کو مستثنیٰ کیا ہے کہ ان دونوں میں نقود تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ نقدی اثمان یعنی سونا و چاندی مبادلہ کے عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، دراصل مبیع اس کا نام ہے جو تعیین سے متعین ہوجائے، اور ثمن دراصل وہ ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو، لہذا مبیع اور ثمن مختلف نام ہیں جو مختلف معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

اس اصل کی بنیاد پر درہم و دینار ایسے اثمان قرار پائیں گے جو عقود معاوضہ میں استحقاق کے حق میں متعین نہیں ہوں گے، اگرچہ متعین کردیئے جائیں، حتی کہ اگر کوئی کہے: میں نے یہ کپڑا ان دراہم یا دینار کے بدلہ خریدا، تو مشتری کو حق ہے کہ اشارہ کئے ہوئے دراہم یا دینار نہ دے کر دوسرے درہم یا دینار ادا کرے۔

لیکن ضمان کے باب میں جنس، نوع، صفت اور مقدار کے اعتبار سے دراہم ودنانیر متعین ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ اشارہ کئے ہوئے، جنس، نوع، صفت اور مقدار کا مثل لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور جن دراہم ودنانیر کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اگر وہ ہلاک ہوجائیں تو عقد باطل نہیں ہوگا (۱)۔

۱۰ - لغت میں ثمن وہ ہے جو ذمہ میں لازم ہو، ایسا ہی فراءؒ سے منقول ہے، فراء لغت کے باب میں امام سمجھے جاتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ لغت اور شرع کے عرف میں ان دونوں میں ایک کو ثمن اور دوسرے کو مبیع کہتے ہیں، اور ناموں کا اختلاف دراصل اختلاف معانی کی دلیل ہے، البتہ کبھی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ پر توسعاً استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ہر ایک دوسرے کے مقابل ہوتا ہے، لہذا مقابلہ کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ برائی کے بدلہ برائی اور زیادتی کے بدلہ زیادتی سے تعبیر کی جاتی ہے۔

جب ذمہ میں واجب ہونے والے کا نام ثمن ہے، تو اس میں

---

(۱) ردالمحتار ۵/۱۵۳، تبیین الحقائق ۴/۱۴۱، المجلۃ مادہ: ۲۴۳، ۲۴۴، دررالحکام لعلی حیدر ۱/۱۹۱، البحرالرائق ۵/۲۹۹، ۶/۲۱۸، العنایہ ۵/۸۳، المنتقی شرح المؤطا ۴/۲۶۸، الدسوقی ۳/۱۵۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۱۶۹، ۱۷۵۔

اشارہ کے ذریعہ متعین ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا عین کے استحقاق کے بارے میں تعیین تو صحیح نہیں ہوگی، البتہ بطور کنایہ اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار سمجھی جائے گی، تا کہ عاقل کا تصرف حتی الامکان درست ہو سکے، اور اس لئے بھی کہ ثمن کی تعیین مفید نہیں ہے، کیونکہ عقد معاوضہ میں متعین کرنے والے سے جو عوض مطلوب ہے، اس کے مثل سے اس کا حصول ممکن ہے، پس عین کے استحقاق کے سلسلہ میں ثمن کی تعیین مفید نہیں ہوگی، بلکہ لغو قرار پائے گی، البتہ ثمن کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کے بیان کے بارے میں اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ میں تعیین مفید ہے۔

نیز اس وجہ سے کہ عقد میں مطلق درہم اور دینار بولنا درست ہے، لہذا اس میں تعیین سے متعین نہیں ہوں گے، جیسے ناپنے کا آلہ اور باٹ وغیرہ۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اس حکم سے بیع صرف کو مستثنی قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں درہم و دینار تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں مجلس کے اندر قبضہ شرط ہے، بعض فقہاء نے کرایہ کو بھی مستثنی قرار دیا ہے[۱]۔

دوسرا قول: اثمان تعیین سے متعین ہوجاتے ہیں:

۱۱- ثمن میں جس درہم و دینار کی طرف اشارہ کیا گیا ہو وہ متعین ہوجائیں گے، چنانچہ بائع مشتری سے انہی دراہم کو لینے کا مستحق ہوگا جن کی طرف مشتری نے عقد کے وقت اشارہ کیا تھا، جیسا کہ اعیان میں ہوتا ہے کہ اشارہ کئے ہوئے متعین ہوجاتے ہیں، لہذا اگر قبضہ سے پہلے اشارہ کیا ہوا ثمن ہلاک ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، جیسا کہ اعیان کے ہلاک ہونے سے باطل ہوجاتا ہے، اور اس کا بدلنا جائز نہیں ہوگا۔

یہی شافعیہ کا قول ہے، اور حنابلہ کا بھی راجح قول یہی ہے، اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ کی رائے بھی یہی ہے[۱]۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں یکساں استعمال کئے جاتے ہیں، دونوں مترادف الفاظ ہیں، جو ایک ہی مسمی پر دلالت کرتے ہیں، حرف باء کے داخل ہونے سے احکام میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَشْتَرُوْا بِآيَاتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلاً"[۲] (اور میری آیتوں کو فروخت مت کر ڈالو تھوڑی سی قیمت پر)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مبیع کو ثمن سے تعبیر کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ ثمن مبیع ہے، اور مبیع ثمن ہے۔

اسی لئے لفظ شراء کو بیع کے معنی میں استعمال کرنا جائز ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "شريت الشيء" یعنی میں نے اس شئ کو فروخت کیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ"[۳] (اور انہوں نے یوسف کو بہت کم قیمت پر گنتی کے چند دراہم کے عوض فروخت کر دیا)، یعنی انہوں نے ان کو فروخت کیا۔

اس لئے کہ شئی کا ثمن اس کی قیمت ہے، اور شئی کی قیمت وہ ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ قیمت کو قیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کے قائم مقام ہوتی ہے، ثمن اور مبیع دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتے ہیں، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک ثمن اور مبیع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لغت کے اعتبار سے ثمن اور مبیع کے درمیان

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۳، ۳۲۲۵، المنتقی شرح المؤطا ۴/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۱۷۵۔

(۱) بدائع ۷/ ۳۲۲۴، فتح القدیر ۵/ ۳۶۸، المہذب ۱/ ۲۶۶، المجموع ۹/ ۳۳۲ طبع المنیریہ، المغنی ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۱۷۵، کشاف القناع ۳/ ۲۷۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۱۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۲۰۔

کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح مبیع تعیین سے متعین ہوتی ہے، اسی طرح ثمن بھی تعیین سے متعین ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بھی مبیع ہے۔

نیز اس وجہ سے کہ عقد میں ثمن معاوضہ ہے، لہذا دیگر معاوضوں کی طرح یہ بھی تعیین سے متعین ہوجائے گا[۱]۔

تعیین کے ذرائع:

۱۲- تعیین اشارہ سے ہوجاتی ہے، خواہ اشارہ کے ساتھ نام بھی لیا گیا ہو، یا نہ لیا گیا ہو، جیسے کوئی کہے: "**بعتک هذا الثوب بهذه الدراهم**" (یعنی میں ان دراہم کے عوض تم سے یہ کپڑا بیچا) یا دراہم کے ذکر کے بغیر صرف "**بهذه**" کہے، یا عوضین کا نام لئے بغیر یوں کہے: "**بعتک هذا بهذا**"، یعنی میں نے اس کو اس کے عوض بیچا۔

نام سے بھی تعیین ہوتی ہے، جیسے کوئی کہے: "**بعتک داري بموضع کذا**" (یعنی میں نے تم سے فلاں جگہ کا گھر بیچا)، یا یوں کہے: "**بما في يدي أو کيسي من الدراهم أو الدنانير**" (یعنی میں نے تم سے جو کچھ میرے ہاتھ یا تھیلی میں درہم و دینار ہیں ان کے بدلہ گھر خریدا)، درانحالیکہ دونوں اس سے واقف ہیں[۲]۔

تیسری شرط: متعین ثمن کا مشتری کی ملکیت میں ہونا:

۱۳- معین ثمن کا مشتری کی ملکیت میں ہونا شرط ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، عقد کے وقت مشتری مکمل طور پر مالک ہو، اس میں کسی اور کا حق نہ ہو[۳]، اللہ کے رسول ﷺ نے حکیم بن حزام سے فرمایا: "**لا تبع مالیس عندک**"[۱] (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو مت بیچو)، اس سے سمجھا جاتا ہے کہ مبیع کا بائع کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے، اور اس حکم میں معین ثمن مبیع کے مثل ہے[۲]۔

چوتھی شرط: معین ثمن کی سپردگی پر قدرت:

۱۴- متعین ثمن میں اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا شرط ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ جس کے سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو وہ معدوم کے مشابہ ہے، اور شئی معدوم کا ثمن ہونا درست نہیں ہے، لہذا فضا میں اڑتے ہوئے پرندہ کو ثمن بنانا درست نہیں ہوگا، اسی طرح بدکا ہوا اونٹ جس کو سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو ثمن نہیں بن سکتا[۳]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**نهی رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر**"[۴] (اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے کنکریوں کے ذریعہ بیع اور غرر والی بیع سے منع فرمایا ہے)۔ ماوردی نے کہا: غرر اس کو کہتے ہیں جو دو متضاد کے درمیان واقع ہو، خطرہ کا غلبہ ہو، ایک قول ہے: غرر وہ ہے جس کا انجام نا معلوم ہو، مبیع اور اسی طرح متعین ثمن، اگر اس کی سپردگی پر

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۹، الشرح الکبیر بہامش المغنی ص ۱۷۵، (کیونکہ وہ عوضین میں سے ایک ہے، لہذا دوسرے کی طرح تعیین سے متعین ہوجائے گا)، المہذب ۱/ ۲۶۶۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸، کشاف القناع ۳/ ۱۷۲۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۵۰۵، البحرالرائق ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸، الزرقانی والبنانی علیہ ۵/ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۰۔

(۱) حدیث: "لاتبع مالیس عندک" کی روایت امام ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ) نے حضرت اور حکیم بن حزام سے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۔

(۳) البحرالرائق ۵/ ۲۷۹، ۲۸۰، ردالمحتار ۴/ ۵۰۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، ۱۱، الزرقانی ۵/ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، قلیوبی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۵۔

(۴) حدیث: "نهی عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قدرت نہ ہو، ممنوع غرر میں داخل ہے[۱]۔

پانچویں شرط: ثمن کی صفت ومقدار کی معرفت:

۱۵ - حنفیہ نے کہا ہے: ثمن کی طرف اشارہ کیا گیا ہوگا، یا اشارہ نہ کیا گیا ہوگا۔

اگر اشارہ کیا گیا ہو تو پھر بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی صفت اور مقدار کا جاننا ضروری نہیں ہے۔

(مقدار: جیسے پانچ یا دس درہم، یا اتنے بورے گیہوں[۲]، صفت: جیسے کویتی یا اردنی دس دینار، اسی طرح بحیری یا صعیدی گیہوں)۔

پس اگر کوئی کہے کہ میں نے تم سے اس گیہوں کے ڈھیر کو ان دراہم کے بدلہ بیچا جو کہ تمہارے ہاتھ میں ہیں، درانحالیکہ وہ درہم نظر آرہے ہیں اور دوسرا قبول کرلے تو بیع جائز اور لازم ہوگی، اس لئے کہ اشارہ تعریف کا سب سے زیادہ بلیغ طریقہ ہے، اور اس کے بعد صفت اور مقدار کی جہالت سے کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوگا جو عقد بیع سے واجب شدہ لین دین سے مانع ہو، لہذا بیع کے جائز ہونے کے لئے مانع نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں عوض موجود ہیں۔

اس کے برعکس ربا والی اشیاء ہیں کہ اگر باہم ایک جنس میں بیع ہو تو اندازہ سے بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ربا کا احتمال موجود ہے، کیونکہ تساوی کا نہ ہونا تفاضل کے علم کے درجہ میں ہے، اسی طرح بیع سلم میں جب کہ رأس المال قدری ہو، تو اس میں اندازہ سے طے کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر مقدار معلوم ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہے[۱]۔

حنابلہ نے اس سلسلہ میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے کہا ہے: بیع کے صحیح ہونے میں ثمن اور مبیع کے درمیان اٹکل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لہذا اگر ثمن کسی باٹ کے وزن کے برابر اور پورا ناپ بھر کے عقد میں طے پائے درانحالیکہ باٹ کا وزن اور ناپ دونوں مجہول ہوں، لیکن عاقدین کو مشاہدہ سے معلوم ہو تو یہ عقد ان حضرات کے نزدیک جائز ودرست ہے، جیسے کوئی کہے: میں نے تم سے اس گھر کو اس پتھر کے وزن کے برابر چاندی کے عوض بیچا، یا اس برتن یا تھیلی بھر درہم کے بدلہ فروخت کیا۔

نیز ان حضرات کے یہاں اُس صورت میں بھی بیع درست ہے، جب کہ گیہوں یا درہم وغیرہ کے ڈھیر کو دیکھ کر بیع کرے، اگرچہ عاقدین کو اس کی ناپ، وزن اور تعداد معلوم نہ ہو[۲]۔

ایسا ہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے، چنانچہ علامہ شیرازی نے کہا ہے: اگر اٹکل متعین ثمن کے بدلہ بیچا تو یہ بیع درست ہے، کیونکہ مشاہدہ سے معلوم ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ فی الواقع ثمن کی مقدار مجہول ہے[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک نقود یعنی سونا اور چاندی کی بیع اٹکل سے ناجائز ہے، جب کہ سونے وچاندی ڈھلے ہوئے ہوں، اور لوگوں کے درمیان صرف اس کی تعداد یا وزن کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہو، اس لئے کہ مقصود اس کے افراد ہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، اسنی المطالب ۲/ ۱۱۔

(۲) ''کر'' کی جمع اَکرار ہے، ایک معروف پیمانہ کا نام ہے، جس کی مقدار ساٹھ (۶۰) قفیز ہے، قفیز آٹھ مکوک کا ہے، اور مکوک ڈیڑھ صاع کا پیمانہ ہے، (المصباح المنیر للفیومی مادہ: ''کر'')۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۵، البحر الرائق ۵/ ۲۹۴، الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۵۳۰، دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ: ۲۳۸، ۲۳۹، فتح القدیر ۵/ ۸۲، ۸۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۷، الشرح الکبیر بہامش المغنی ۴/ ۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۔

(۳) المسکوک: ایک خاص انداز وکیفیت کے ساتھ ڈھالا گیا ہو، بادشاہ کا مہر زدہ (جواہر الإکلیل ۲/ ۸)۔

لیکن اگر نقود ڈھلے ہوئے نہ ہوں، خواہ اس کے وزن یا تعداد سے معاملہ کیا جاتا ہو، تو اٹکل سے بیع جائز ہے، کیونکہ اس کے افراد یہاں مقصود نہیں ہیں (۱)۔

۱۶- اگر ثمن کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، اس کے ذریعہ عقد صحیح نہیں ہے، ہاں اگر ثمن کی مقدار اور صفت معلوم ہو تو پھر بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں جہالت سے ایسی نزاع پیدا ہوگی جو لین دین سے مانع ہوگی، لہذا عقد سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ ہر وہ جہالت جس سے نزاع پیدا ہو، وہ بیع کو فاسد کردیتی ہے۔

صفت اگر مجہول ہو تو وصف کے بارے میں جھگڑا ہوگا کہ مشتری گھٹیا دینا چاہے گا اور بائع عمدہ سے عمدہ کا مطالبہ کرے گا، لہذا عقد کے جائز ہونے کا مقصود حاصل نہیں ہوگا، اور وہ بلا نزاع حاجت کو پورا کرنا ہے۔

فقہاء کے یہاں بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ثمن کے بارے میں ایسا علم ہونا ضروری ہے جو نزاع پیدا ہونے سے مانع ہو (۲)۔

۱۷- اسی بنیاد پر حنفیہ نے صراحت کی ہے۔

الف- شئی کی بیع اس کی قیمت کے بدلہ ناجائز ہے، لہذا اگر اس کی بیع قیمت سے کرے، تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کا ثمن اس کی قیمت کو قرار دیا ہے، اور قیمت بتانے والوں کے اختلاف سے قیمت الگ الگ ہوتی ہے، لہذا اس طرح ثمن مجہول ہوگا۔

ب- اس طرح کی بیع درست نہیں ہوگی کہ فلاں چیز کو اس کے بدلہ میں جو اس پر واجب ہو، یا اس کے بدلہ جس کا تو ارادہ رکھتا ہے، یا پسند کرتا ہے، یا اس کی اصل لاگت کے عوض، یا اس چیز کے عوض جس کو اس نے خریدا ہے یا اس کے مثل جس کو فلاں شخص نے خریدا ہے، بیچتا ہوں، اگر مجلس میں مشتری کو مقدار کا علم ہوجائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے تو بیع درست ہوجائے گی۔

اسی طرح اس صورت میں بیع صحیح نہیں ہوگی جبکہ کوئی شخص کہے: میں فلاں شئی ایک دینار کم ایک ہزار درہم کے بدلہ بیچ رہا ہوں یا ایک درہم کم ایک سو دینار میں فروخت کررہا ہوں۔

اسی طرح اس وقت بھی بیع درست نہیں ہوگی جب کہ کہے: اتنے میں بیچ رہا ہوں جتنے میں لوگ بیچتے ہیں، ہاں اگر غیر متفاوت اشیاء ہوں، جیسے روٹی اور گوشت تو بیع جائز ہوگی (۱)۔

اسی طرح بیع اس وقت بھی ناجائز ہے جب بائع کہے: میں مشتری کے حکم سے بیچتا ہوں، یا فلاں شخص کے حکم سے بیچتا ہوں، کیونکہ معلوم نہیں کہ مشتری یا فلاں شخص کیا حکم دے گا؟ لہذا ثمن مجہول ہوگا۔

۱۸- ج- حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اگر اس دام میں بیچے جس پر بھاؤ ختم ہوا ہے یا اتنے میں بیچے جتنے میں فلاں شخص نے بیچا ہے، درانحالیکہ دونوں ہی یا ان میں سے کوئی ایک اس سے ناواقف ہو، تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے۔

د- اگر کوئی شخص ایک ہزار سونے اور چاندی کے درہم کے بدلہ کوئی سامان بیچے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، کیونکہ ہزار

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۸، الدسوقی ۳/ ۲۲۔

(۲) الہدایہ والعنایہ ۵/ ۸۳، الدر المختار ۴/ ۵۲۹، ۵/ ۵۰۵، کنز الدقائق وتبیین الحقائق ۴/ ۴، نیز دیکھئے: صاحب بدائع الصنائع کے کلام کی توجیہ ۶/ ۳۰۵۳ (مبیع اور ثمن کے اوصاف کا علم صحت بیع کے لئے شرط نہیں ہے، اس سے جہالت، بیع کی درستگی کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن لزوم عقد کے لئے ثمن اور مبیع کے اوصاف کی معرفت ضروری ہے، اس لئے چیز کو بغیر دیکھے ہوئے فروخت کرنا جائز ہے)، المنہاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/ ۱۶، القلیوبی ۲/ ۱۵۷، المقدمات الممہدات لابن رشد (الجد) ص ۵۵۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد (الحفید) ۲/ ۱۴۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۶، القوانین لابن جزی ص ۲۷۲، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶۔

میں ان دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار کیا ہے، مجہول ہے، تو یہ ایسا ہوگیا کہ بائع کہے: میں نے فلاں سامان سو میں بیچا، جس میں بعض سونا ہو، اور نیز اس لئے کہ مذکورہ عقد بیع غرر ہے، لہذا غرر کی بیع سے عمومی ممانعت میں داخل ہوجائے گا(۱)۔

ھ-کسی شئ کو اس کی رقم کے بدلہ (اس پر لکھی ہوئی قیمت میں) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مراد وہ ثمن ہے جس کا علم مشتری کو عقد کے بعد اس کو دیکھنے سے ہو۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

''الرقم'' ایک علامت ہے، جس سے اس ثمن کی مقدار معلوم ہوتی ہے جس سے بیع ہوئی ہے، رقم کے ذریعہ عقد بیع فاسد ہے، کیونکہ اس میں جہالت رکن عقد میں ہے، اور وہ ثمن کی جہالت ہے، اس لئے کہ وہ بیع اس رقم کے ذریعہ ہے جس کو مشتری نہیں جانتا ہے، لہذا یہ عقد، جوا کے مثل ہوگا، چونکہ اس میں خطرہ ہے کہ اتنی قیمت ہوگی یا اتنی ہوگی۔

اور اگر مجلس میں قیمت کا علم ہوجائے تو پھر بیع درست ہوگی، اور اگر قیمت معلوم ہونے سے پہلے دونوں الگ ہوجائیں تو بیع باطل ہوگی۔

امام شمس الائمہ حلوانی کہتے تھے: اگر مجلس میں رقم کا علم ہوجائے تو وہ عقد تو جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر بائع اس رضا پر باقی رہے، اور مشتری بھی مجلس میں راضی ہوجائے تو باہمی رضامندی سے دونوں کے درمیان نیا عقد ہوجائے گا(۲)۔

علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ امام احمد نے کہا ہے: رقم کے ذریعہ بیع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ یوں کہے: میں نے اس کپڑے کو لکھی ہوئی قیمت کے عوض میں فروخت کیا، پرنٹ قیمت وہ ثمن ہے جو مبیع پر لکھا ہوا ہو، یہ اس وقت کی بات ہے جب عقد کی حالت ہی میں دونوں کو پرنٹ قیمت معلوم ہوجائے، یہ اکثر فقہاء کی رائے ہے، امام طاؤس نے اس طرح کی بیع کو مکروہ قرار دیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ معلوم ثمن کے عوض بیع ہے، لہذا یہ اس عقد کے مشابہ ہوگیا جس میں ثمن کی مقدار مذکور ہو، یا اس صورت کے مشابہ ہوا کہ وہ کہے: میں نے اس سامان کو اتنے میں بیچا جتنے میں خریدا ہے، اور اس کی مقدار دونوں کو معلوم ہو، اور اگر خدانخواستہ دونوں یا کسی ایک کو اس کی مقدار کا علم نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں ثمن مجہول ہوجائے گا(۱)۔

لہذا بیع کے جائز ہونے کا حکم اس تفسیر پر منحصر ہے کہ ثمن معلوم ہو، اور اگر سابق تفسیر کے مطابق ثمن معلوم نہ ہو تو بلا اختلاف بیع باطل ہوگی۔

و- گیہوں کے ڈھیر کی بیع، ہر قفیز ایک درہم میں:

۱۹-اس مسئلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

قول اول: بیع صحیح نہیں ہوگی، یہ عبدالعزیز بن ابی سلمہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، دلیل یہ ہے کہ ثمن اور مبیع کی مقدار عقد کے وقت معلوم نہیں ہے، اس کا علم ناپنے کے بعد ہی ہوگا(۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، المہذب ۱/ ۲۶۶، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۲، البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۵۱۴، ۵۴۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۹۶، المہذب ۱/ ۲۶۶، مغنی المحتاج

= ۲/ ۱۷، أسنی المطالب ۲/ ۱۷، المغنی ۴/ ۲۶۶، الشرح الکبیر بہامش المغنی ص ۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۹۴۔

(۲) المقدمات الممہدات ص ۱۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، أسنی المطالب ۲/ ۱۷۔

قول دوم: ایک قفیز میں بیع درست ہوگی، ہاں اگر مجلس میں پورے قفیز کی تعیین کردے تو پورے ڈھیر کی بیع صحیح ہوگی، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، دلیل یہ ہے کہ لفظ سے پورا ڈھیر مراد لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع اور ثمن میں ایسی جہالت ہے جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع ہے، کیونکہ بائع پہلے ثمن کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا، اور ثمن معلوم نہیں ہے، لہذا لامحالہ جھگڑا پیدا ہوگا، اور جب کل ڈھیر مراد لینا دشوار ہوگیا، تو کمتر مراد لیں گے، اور وہ ایک قفیز ہے جو کہ معلوم ہے، ہاں اگر مجلس ہی میں جہالت دور ہوجائے، اس طور پر کہ پورے قفیز کی تعیین ہوجائے یا مجلس میں پیائش کرلی جائے، تو پھر بیع درست ہوگی، کیونکہ ایک مجلس کے اوقات ایک وقت کے حکم میں ہیں [۱]۔

قول سوم: پورے ڈھیر میں بیع درست ہوگی، اگرچہ عقد کے وقت پورے قفیز کا دونوں کو علم نہ ہو۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے [۲]۔

ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- مشاہدہ کی وجہ سے مبیع معلوم ہے، اور اشارہ کی وجہ سے ثمن بھی معلوم ہے، کیونکہ اشارہ ایسی چیز کی طرف ہے جس سے اس کے مبلغ کا علم ہوسکتا ہے اور اس کا تعلق عاقدین سے نہیں ہے، اور وہ ڈھیر کی پیائش ہے، لہذا بیع درست ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی ایسا سامان فروخت کرے جس کی تعداد ۲۷ ہو، اور ہر ۱۳ سامان کی قیمت ایک درہم ہو، ایسی صورت میں ثمن کا فوری علم نہیں ہوگا، بلکہ حساب کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا، اسی طرح اس مسئلہ میں (بھی پورے ڈھیر کو ناپنے کے بعد قفیز کی تعداد کا علم ہوجائے گا)۔

۲- مشاہدہ سے مبیع معلوم ہے، ثمن بھی معلوم ہے، یعنی مبیع کے ہر جز کے مقابلہ میں جو اس کی مقدار ہوگی، لہذا مذکورہ ضابطہ کے تحت بیع درست ہوگی، اور فی الحال غرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ہر صاع کے مقابلہ میں جتنا ثمن ہوگا وہ معلوم ہے، لہذا تفصیلی علم کے بعد جہالت کا غرر ختم ہوجائے گا، جیسا کہ جملہ قفیز کی تعداد معلوم ہونے کے بعد غرر ختم ہوجاتا ہے، لہذا اگر جملہ قفیز کے علم سے بیع جائز ہوگی تو تفصیلی علم سے بھی بیع جائز ہوگی، یعنی جملہ ثمن سے جہالت مضر نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ تفصیلی علم کے بعد معلوم ہوجائے گا، جس کی وجہ سے جہالت کا غرر بھی دور ہوجائے گا، جیسا کہ اگر متعین ثمن کے عوض اٹکل سے فروخت کرے۔

۳- جہالت کو دور کرنا عاقدین کے بس میں ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ناپنے سے جہالت دور ہوجائے گی، اور اس طرح کی جہالت بیع کے جائز ہونے کے لئے مانع نہیں ہے [۱]۔

نیز دیکھئے: ''بیع الجزاف''۔

ز- ثمن کی صفت معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہیں:

۲۰- اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے:

اگر کوئی بیع میں ثمن کو مطلق رکھے، یعنی اس کی صفت ذکر نہ کرے، البتہ مقدار متعین کردے، مثلاً کہے: میں نے دس درہم میں خریدا، درہم سے کون سا درہم مراد لیا؟ بخاری یا سمرقندکا، اس کا کوئی تذکرہ نہ کرے، تو بیع اس درہم پر منعقد سمجھی جائے گی جو شہر میں زیادہ مروج ہوگا۔

---

(۱) الہدایہ مع العنایہ ۵/ ۸۸، تبیین الحقائق ۴/ ۵، البحر الرائق ۵/ ۳۰۷، الاختیار ۱/ ۱۷۸، بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۳، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۴، الزرقانی ۵/ ۲۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۸۔

(۲) حنفیہ کے سابقہ مراجع، الزرقانی ۵/ ۲۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۸، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۲، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴، المہذب ۱/ ۲۶۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، اسنی المطالب ۲/ ۱۷۔

(۱) سابقہ حوالے۔

یہی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

دلیل یہ ہے: "**المعلوم بالعرف کالمعلوم بالنص**" (جو عرف کے ذریعہ معلوم ومعروف ہو وہ صراحت کے درجہ میں ہے)، خاص طور پر اس صورت میں جس میں تصرف کو درست قرار دینا ہو[1]۔

اسی ضابطہ پر حنفیہ مزید مسائل متفرع کرتے ہیں کہ اگر مالیت میں تفاوت کے ساتھ مختلف نقود رائج ہوں، جیسے: مصری اور مغربی سونے کی کرنسیاں رائج ہوں، اور مصری کرنسی کی مالیت مغربی کرنسی سے زیادہ ہو، لیکن رائج ہونے میں دونوں برابر ہوں تو بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح کی جہالت سے نزاع پیدا ہوگی، اس لئے کہ مشتری کم مالیت والی کرنسی دینا چاہے گا، اور بائع زیادہ مالیت کی کرنسی لینے کا خواہاں ہوگا، لہذا بیع فاسد ہوگی، ہاں اگر مجلس ہی میں جہالت دور ہوجائے اس طور پر کہ دونوں میں سے کوئی بھی کرنسی کی وضاحت کردے مثلاً مصری مراد ہے، اور دوسرا فریق اس پر راضی ہوجائے، تو پھر بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ فساد کا سبب ثابت ہونے سے پہلے ختم ہوگیا۔

جب نقود مالیت اور رواج میں متفاوت ہوں تو بیع درست ہوگی، اور ثمن زیادہ رائج نقد قرار پائے گا۔

اور اگر سکے مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں تو بیع صحیح ہوگی اور جواز کی خاطر اس سے وہ سکہ مراد لیا جائے گا جو زیادہ راجح ہو۔

اور اگر رواج اور مالیت دونوں میں کرنسیاں برابر ہوں، البتہ اسماء مختلف ہوں، جیسے: مصری، دمشقی وغیرہ تو بیع صحیح ہوگی، اور مشتری کو خیار ہوگا کہ جو بھی کرنسی چاہے ادا کرسکتا ہے، کیونکہ اس میں کسی طرح کی نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں ہے[1]۔

خلاصۂ کلام:

مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: کرنسیاں رواج اور مالیت دونوں میں برابر یا متفاوت ہوں گی، یا دونوں میں سے ایک میں برابر اور دوسرے میں متفاوت ہوں گی۔

صرف ایک صورت میں بیع فاسد ہوگی، اور وہ یہ ہے کہ رواج میں کرنسیاں یکساں ہوں اور مالیت میں متفاوت، اور بقیہ تین صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔

بیع فاسد کی صورت کو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر شہر میں متعدد کرنسیاں یکساں رائج ہوں، اور وضاحت نہ کی جائے، ایسی صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ جو بھی کرنسی چاہے ادا کرسکتا ہے، اور رواج میں تفاوت ہو، تو جو کرنسی زیادہ رائج ہوگی وہی ادا کرے گا، ورنہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ کسی کرنسی کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔

شربینی شافعی کے الفاظ ہیں: اگر شہر میں دو طرح کی کرنسیاں یکساں رائج ہوں، یا ایک زیادہ اور دوسری کم اور مالیت میں تفاوت ہو تو ایسی صورت میں صراحت کے ساتھ کسی ایک کی تعیین شرط ہے، کیونکہ

---

(۱) الہدایہ مع العنایہ ۵/ ۸۴، تبیین الحقائق ۴/ ۵، دیکھئے: الاختیار ۱/ ۱۷۸، بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۲، الزرقانی ۵/ ۲۴، المنہاج ومغنی المحتاج علیہ ۲/ ۱۷، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴۔

(۱) الہدایہ والعنایہ ۵/ ۸۵، تبیین الحقائق ۴/ ۵، مغربی اور مصری سونے کی کرنسیوں کی تعیین کی مثال بابرتی صاحب العنایہ المتوفی ۷۸۶ھ کے زمانہ کی ہے، فتح القدیر ۵/ ۸۵، ردالمحتار ۴/ ۵۳۶، ۵۳۸، بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۴۳، میں ہے: (اگر شہر میں بہت سی کرنسیاں برابر رائج ہوں تو بیع فاسد ہوگی، کیونکہ ثمن مجہول ہوجائے گا، اس لئے کہ بعض کرنسیوں کو بعض پر فوقیت حاصل نہیں ہے)۔

(۲) العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۸۵، الزرقانی ۵/ ۲۴، نیز دیکھئے: المقدمات الممہدات ص ۵۵۰، المنہاج مع مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۔

مالیت مختلف ہونے کی وجہ سے غرض بدل لے گی۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی مطلق دینار بول کر کوئی چیز خریدے اور دینار کی تعیین نہ کرے اور نہ صفت کی وضاحت کرے، اور شہر میں مختلف قسم کے دنانیر رائج ہوں تو بیع درست نہیں ہوگی [1]۔

ثمن نقد اور ادھار:

۲۱ - نقد اور ادھار دونوں طرح بیع درست ہے، البتہ ادھار میں مدت کی تعیین ضروری ہے، دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا مطلق ارشاد ہے: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" [2] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا)، یہ آیت دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ نقد یا ادھار ثمن کے ساتھ معاملہ ہوا ہو۔

۲- حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: **"اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعا من حديد"** [3] (اللہ کے رسول ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا، اور لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی)۔

"السراج الوہاج" میں ہے: نقد ثمن مقتضائے عقد اور اُس کے موجب میں سے ہے۔ ادھار کا ثبوت شرط سے ہوگا، لہذا جب کوئی شخص نقد ثمن سے کوئی چیز فروخت کرے پھر اس کو ادھار کردے تو بیع درست ہوگی، کیونکہ ثمن کو ادھار کرنے کا حق اسے حاصل ہے [4]۔

یہ حکم حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی عقد بیع درست ہے جب کہ نقد ثمن کی شرط پر عقد ہو، پھر دونوں ادھار پر راضی ہوجائیں، اور اگر عقد مرابحہ ہو تو ادھار کی مدت کی وضاحت لازم ہوگی، تا کہ اس مدت کے لزوم کا علم ہوجائے جس پر دونوں راضی ہوئے ہیں، فقہاء کہتے ہیں: بعد میں لاحق ہونے والی شرط عقد کے وقت موجود کے حکم میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ادائیگی ثمن کی مدت میں اضافہ اگر خیار مجلس یا خیار شرط کی مدت کے اندر ہو تو وہ اصل عقد سے ملحق ہوجائے گا، اور اگر لزوم بیع کے بعد ہو تو مدت ثمن کی ادائیگی میں اضافہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوگا، البتہ اس کا پورا کرنا مستحب ہوگا، یہی حکم غیر مؤجل دین کی تاجیل کا ہے [1]۔

مدت معلوم ومتعین ہونے کے واجب ہونے کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- اجل کی جہالت سے جھگڑا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ لین دین سے مانع ہے جو عقد کا تقاضا ہے، بسا اوقات بائع قریبی مدت میں ثمن کا مطالبہ کرے گا، اور مشتری مزید تاخیر کرنا چاہے گا۔

۲- اور اس لئے بھی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بیع سلم میں جہاں اجل کی شرط ہے، اس میں اجل کی تعیین کو لازم قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"** [2] (جو کوئی کھجور میں بیع سلم کرنا چاہے تو متعین ناپ اور متعین وزن میں اور متعین مدت کے

---

(۱) البہجۃ شرح التحفۃ ۲/۱۱، مغنی المحتاج ۲/۷۲، کشاف القناع ۳/۱۷۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۳) حدیث: "اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعا من حديد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۳۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

(۴) الہدایہ وفتح القدیر ۵/۸۳، ۸۴، تبیین الحقائق ۴/۵، بدائع الصنائع ۷/۳۲۲۷، البحر الرائق ۵/۳۰۱، رد المحتار ۴/۵۳۱، الاختیار ۱/۱۸۱۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۵۷، مغنی المحتاج ۲/۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۳۴۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/۲۳۴ طبع عالم الکتب۔

(۲) حدیث: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۲۹ طبع السّلفیہ)، مسلم (۳/۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن عباس سے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

لئے بیع سلم کرے)۔لہذا اس پر ثمن کی تاجیل کو قیاس کیا جائے گا۔

۳-ان تمام باتوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے[۱]۔

۲۲ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط ادھار ثمن والی بیع میں مدت کا معلوم ہونا بھی ہے، لہذا اگر مدت مجہول ہو تو بیع فاسد ہوگی۔

مدت مجہول ہونے کی صورتیں درج ذیل ہیں:

الف-کوئی شخص اس شرط پر ایک ہزار میں سامان فروخت کرتا ہے کہ مشتری اسے دوسرے شہر میں ثمن ادا کرے گا۔

اور اگر بائع کہے: اس شرط پر بیچ رہا ہوں کہ دوسرے فلاں شہر میں ایک مہینہ کے اندر ثمن ادا کر دو گے تو ایک ہزار میں ایک مہینہ کے لئے بیع جائز ہوجائے گی اور دوسرے شہر میں ادائیگی ثمن کی شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ ادائیگی کی جگہ کی تعیین ایسی چیز میں کرنا درست نہیں ہے جس کے حمل ونقل میں خرچ نہ ہو، اور اگر حمل ونقل میں خرچ ہو تو پھر تعیین کرنا درست ہوگا۔

اسی قبیل سے امام محمدؒ کے قول پر ایک مسئلہ متفرع ہے: کوئی شخص کوئی چیز اس شرط پر خریدے کہ ثمن کی ادائیگی سے پہلے مبیع حوالہ کر دی جائے، تو بیع فاسد ہوگی، امام محمدؒ نے فساد کی علت مدت کی جہالت بتائی ہے، یہاں تک کہ اگر مبیع کی سپردگی کے وقت کی تعیین کر دے تو بیع درست ہوجائے گی، امام ابو یوسفؒ نے فساد کی علت مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانے کو قرار دیا ہے[۲]۔

ب- مالکیہ کے نزدیک مدت کی جہالت ثمن میں غرر ہے، مثلاً کوئی سامان فروخت کرتے وقت شرط لگائے کہ زید کی آمد یا اس کی وفات پانے تک ثمن ادا ہوگا، ابن رشد تحریر فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص مجہول ثمن سے سامان بیچے، یا ادائیگی ثمن کی مدت مجہول ہو، تو ہر حال میں بیع فسخ ہوگی، سامان موجود ہو یا فوت ہو چکا ہو، عاقدین فسخ کرنا چاہیں یا انکار کریں۔

ج- شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی ادھار ثمن سے بیچے، اور مدت مجہول ہو، تو بیع درست نہیں ہوگی، جیسے عطیہ دینے کی مدت تک فروخت کرنا، اس لئے کہ ثمن بیع میں عوض ہے، لہذا مجہول مدت کی صورت میں بیع صحیح نہیں ہوگی، جیسے مسلم فیہ میں مدت مجہول ہو تو بیع سلم درست نہیں ہوتی ہے۔

د- حنابلہ کے یہاں ثمن کو مجہول مدت تک مؤخر کرنے کی شرط لگانا درست نہیں ہے، اس طرح کی شرط لگانے سے شرط باطل ہوجائے گی اور عقد بیع صحیح ہوگا، البتہ مشتری کو بیع فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ شرط فاسد ہونے کی وجہ سے مشتری کا مقصد فوت ہوجائے گا[۱]۔

مدت میں اختلاف:

۲۳ - اگر بائع اور مشتری کے درمیان مدت میں اختلاف ہوجائے تو مدت کا انکار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور وہ بائع ہے، کیونکہ اصل ثمن میں نقد ہے نہ کہ ادھار۔

اور اگر مدت کی مقدار میں اختلاف ہوجائے تو کم کے دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ زیادہ کا منکر ہے۔

مذکورہ دونوں مسئلوں میں بینہ مشتری کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظاہر حال کے خلاف دعویٰ کرنے والا ہے، اور بینہ ظاہر حال کے خلاف ثابت کرنے ہی کے لئے ہے[۲]۔

اگر دونوں مدت کی مقدار پر متفق ہوں، البتہ مقررہ مدت کے

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۵؍ ۸۴، جھگڑا پیدا ہونے کی علت کے سلسلہ میں دیکھئے: تبیین الحقائق ۴؍ ۵، البحر الرائق ۵؍ ۳۰۱، رد المحتار ۴؍ ۵۳۱۔

(۲) البحر الرائق ۵؍ ۲۸۱، ۳۰۱، ۳۰۲، رد المحتار ۴؍ ۵۰۵، ۵۳۱، فتح القدیر ۵؍ ۸۴۔

(۱) المقدمات الممہدات ص ۵۴۲، ۵۵۰، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲؍ ۱۴۷، المہذب ۱؍ ۲۶۶، کشاف القناع ۳؍ ۱۹۴، فتح القدیر ۵؍ ۸۴۔

(۲) البحر الرائق ۵؍ ۳۰۱، الدر المختار مع رد المحتار ۴؍ ۵۳۲۔

گذرنے میں اختلاف ہوتو مشتری کا قول معتبر ہوگا کہ مقررہ مدت ابھی ختم نہیں ہوئی، اور بینہ بھی اسی کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ جب دونوں مدت پر متفق ہیں، اور اصل مدت کا باقی رہنا ہے، تو مقررہ مدت ختم نہ ہونے میں مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ مطالبہ کئے جانے کا منکر ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

جہاں تک بائع کے بینہ پر مشتری کے بینہ کو مقدم کرنے کی بات ہے، تو ''البحر'' میں ''الجوہرہ'' کے حوالہ سے اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ بینہ دعوی پر مقدم ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: یہ توضیح مشکل ہے، کیونکہ بینہ ظاہر حال کے خلاف ثابت کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ یہاں بائع کا دعوی ہے، علاوہ ازیں مقررہ مدت کے نہ گذرنے پر مشتری کا بینہ نفی پر شہادت ہے، اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ مشتری کا بینہ معنی کے اعتبار سے اثبات پر ہے، اور وہ مدت کا باقی رہنا ہے۔

لہذا مشتری کے بینہ کو مقدم کرنے کی وجہ زیادہ کو ثابت کرنا ہے، اس کی تائید بیع سلم کے مسئلہ سے ہوتی ہے، جب کہ عاقدین مدت گذرنے کے بارے میں اختلاف کریں تو مسلم الیہ (بائع) کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

اگر بائع اور مشتری دونوں بینہ پیش کریں، تو مشتری کا بینہ قبول کیا جائے گا، ''البحر'' میں اس کی علت بتائی گئی ہے کہ مشتری مدت کی زیادتی کو ثابت کر رہا ہے، صاحب ''البحر'' مزید تحریر کرتے ہیں: مشتری کا قول اور بینہ دونوں مقبول ہوں گے [1]۔

اجل یعنی مدت کے پورے مباحث کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اجل''۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۳۰۱، نیز دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۵۳۲۔

ادھار ثمن ادا کرتے وقت عقد کی جگہ اور اس کے وقت کا اعتبار:

۲۴ - عاقدین کے شہر کے بجائے اس شہر کا اعتبار ہوگا جہاں عقد بیع ہوا ہے، اگر کوئی کسی سے اتنے دینار میں کوئی شئی اصفہان میں بیچے اور مشتری فوراً ثمن ادا نہ کرے، یہاں تک کہ بائع کی ملاقات مشتری سے بخاریٰ میں ہو جائے، اس پر اصفہان کا مہر زدہ دینار لازم ہوگا، اس لئے کہ ثمن میں عقد کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں:

اس کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ دونوں شہروں میں دینار کی مالیت الگ الگ ہو، اور دوسرے شہر میں دینار کے چلن کے ختم ہوجانے یا مفقود ہوجانے کی صورت میں عاقدین دینار کی قیمت پر متفق ہوجائیں، بائع کو حق نہیں ہے کہ بخاری میں دینار کی رائج قیمت لے اگر اصفہان کے مقابلہ میں بخاری میں دینار کی قیمت زیادہ ہو، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

عقد کی جگہ کا اعتبار مالکیہ نے اور اصح قول کے مطابق شافعیہ نے کیا ہے۔

اور جس طرح عقد کی جگہ کا اعتبار ہے، اسی طرح قیمت کی ادائیگی میں عقد کے وقت کا اعتبار ہوگا، لہذا قیمت کی ادائیگی میں وقت کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد کے وقت زمانۂ ادائیگی میں قیمت مجہول ہے۔

''شرح المجمع'' کے حوالہ سے ''البحر'' میں لکھا ہے: اگر کوئی متعین مدت تک کے لئے بیچے، اور شرط یہ لگائے کہ اس وقت جو رائج کرنسی ہوگی وہ مشتری ادا کرے گا تو بیع فاسد ہوگی [1]۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۳۰۳، رد المحتار ۴/ ۵۳۶، مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۱۷، المدونہ ۴/ ۲۲۲۔

عقد کے بعد ثمن میں اضافہ اور کمی:

۲۵- اگر عقد تام ہونے کے بعد بائع یا مشتری گمان کرتا ہے کہ وہ بیع میں دھوکا کھا گیا ہے، یا کسی وجہ سے دوسرے کی مصلحت کے پیش نظر بیع میں تبدیلی کا خواہاں ہے تو ایسی صورت میں ثمن اور مبیع میں سے کسی میں بھی کمی وبیشی کرنا درست ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا کمی وزیادتی کا تعلق اصل عقد سے ہوگا؟ اس سلسلہ میں تین طرح کے رجحانات ہیں:

۲۶- پہلا رجحان: امام زفرؒ کو چھوڑ کر حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ثمن میں کمی وبیشی یا مبیع میں اضافہ اصل عقد سے ملحق ہوگا، اور ثمن کے حکم میں ہوگا۔

اگر کوئی شخص سو روپئے میں کوئی شئی خریدے اور اس میں مثلاً مزید دس روپے کا اضافہ کردے، یا کوئی شئی سو روپے میں فروخت کرے پھر مبیع میں کچھ بڑھادے، یا ثمن میں کچھ کم کردے تو جائز ہے اور زیادتی یا کمی اصل عقد سے ملحق ہوگی[۱]۔

اور استحقاق کا تعلق مزید اور مزید علیہ دونوں کے ساتھ ہوگا۔ بائع اس وقت تک مبیع کو روکنے کا حق رکھتا ہے جب تک کہ ثمن میں اضافہ کو بھی وصول نہ کرلے، اگر ثمن نقد ہو، اور مشتری ثمن میں اضافی رقم روکنے کا حقدار نہیں ہوگا، اور نہ ہی اضافی رقم ادا کرنے سے پہلے مبیع کی سپردگی کا مطالبہ بائع سے کرسکتا ہے، اور اگر مشتری اضافی رقم ادا کردے، پھر کوئی مبیع کا مستحق ظاہر ہو تو ایسی صورت میں اصل ثمن کے ساتھ اضافہ کردہ رقم بھی واپس لے گا۔

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/ ۲۷۰، تبیین الحقائق ۴/ ۸۳، البحر الرائق ۶/ ۱۲۹، ردالمحتار ۵/ ۱۵۴، الاختیار ۱/ ۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۸۱، الدسوقی ۳/ ۵۳، ۱۱۶۵، ہامش الفروق ۳/ ۲۹۰۔

کمی کی صورت میں اگر مشتری کمی کے بعد باقی ماندہ رقم بائع کے حوالہ کردے، تو وہ بائع سے مبیع کی سپردگی کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک کمی وبیشی اصل عقد سے ملحق ہوں گی[۱]۔

۲۷- ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- کمی وبیشی کے ذریعہ بائع اور مشتری باہمی رضامندی سے شرعاً صحیح بیع کو دوسری صحیح بیع سے بدلتے ہیں، اس لئے کہ شرعاً درست بیع میں نقصان ہوگا، یا نفع، یا برابری کا معاملہ ہوگا، ثمن میں زیادتی گھاٹے کو برابر اور برابر کو نفع میں تبدیل کردیتی ہے، اور کمی نفع کو برابر اور برابر، کو خسارہ میں بدل دیتی ہے، ایسا ہی معاملہ مبیع میں زیادتی کا ہے۔

۲- بائع اور مشتری اقالہ کے ذریعہ اصل عقد کو ختم کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، تو ایک صفت کو دوسری صفت سے بدلنے کا حق ان کو بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ شئی کی صفت میں تصرف اصل شئی میں تصرف کے مقابلہ زیادہ سہل ہے، یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو خیار شرط ہو، اور دونوں اپنے اپنے خیار شرط ساقط کردیں، یا عقد تام کے بعد خیار شرط لگائیں، لہذا عقد تام کے بعد زیادتی کا الحاق درست ہوگا، اور جب الحاق درست ہوگا تو زیادتی اصل عقد سے ملحق ہوگی، کیونکہ ثمن میں اضافہ اس کے وصف کے مثل ہے، اور شئی کی صفت خود شئی کے ساتھ قائم رہتی ہے، اس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، لہذا اضافہ اصل ثمن کے ساتھ قائم رہے گا نہ کہ بذات خود۔

۳- اسی طرح مہر میں کمی وبیشی کا شرعاً صحیح ہونا اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہے: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ"[۲] (اور تم پر اس مقدار کے بارے میں جس پر تم

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۲۷۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

لوگ مہر مقرر رہونے کے بعد باہم رضامند ہوجاؤ کوئی حرج نہیں ہے)، اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ اگر میاں بیوی باہمی رضامندی سے مقررہ مہر میں کمی وبیشی کریں تو جائز ہے، یہ بیع کے باب میں کمی وبیشی کرنے کی ایک نظیر ہے۔

۴- اللہ کے رسول ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے فرمایا: "زن و أرجح"[۱] (وزن کرو اور جھکا دو)۔ یہاں ثمن میں اضافہ ہے، آپ ﷺ نے اپنے قول وفعل سے اضافہ کو مستحب قرار دیا ہے، اور مندوب کا کمتر درجہ جواز ہے[۲]۔

۲۸- حنفیہ کے یہاں اضافہ کے جواز کے لئے چند شرائط ہیں:

۱- دوسرا فریق قبول کرے، یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے کوئی اضافہ کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو اضافہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ زیادہ کرنا مالک بنانا ہے۔

۲- مجلس متحد ہو، اگر قبول کرنے سے پہلے دونوں جدا ہوجائیں تو اضافہ باطل ہوگا، اس لئے کہ مبیع اور ثمن میں اضافہ دراصل ایجاب بیع ہے، لہذا مجلس میں قبول کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ اصل ثمن اور مبیع میں ہوتا ہے۔

۲۹- جہاں تک کمی کی بات ہے تو اس میں قبول کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بعض ثمن کے اِبراء اور اسقاط کے ذریعہ تصرف کرنا ہے، لہذا دوسرے کے قبول کے بغیر صحیح ہوگا، البتہ رد کرنے سے رد ہوجائے گا، جیسا کہ پورے ثمن سے ابراء کا مسئلہ ہے۔

ضروری ہے کہ مبیع موجود ہو اور ابتداء سے قابل تصرف ہو، یہاں تک کہ اگر مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن میں اضافہ کیا جائے تو درست نہیں ہوگا، البتہ مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد کم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اسقاط ہے، اور زیادہ کرنا اثبات ہے[۱]۔

۲۹ م- دوسرا رجحان: شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ثمن میں کمی یا بیشی خیار شرط اور خیار مجلس میں سے کسی ایک کی مدت میں ہو تو اصل عقد سے ملحق ہوگی اور ثمن کے حکم میں ہوگی، اس لئے کہ یہ ثمن ہی کے قبیل سے ہے، لہذا راُس المال سے ملحق کرنا ضروری ہوگا، اور اگر ثمن میں کمی یا بیشی عقد بیع کے لزوم کے بعد ہو تو اصل عقد سے ملحق نہیں ہوگی[۲]۔

۳۰- تیسرا رجحان: امام زفرؒ کا قول ہے کہ کمی وبیشی اصل عقد سے الحاق کے اعتبار سے درست نہیں ہے، بلکہ اضافہ بائع ومشتری کی طرف سے نئی بھلائی ہے، اور کمی کرنا ثمن میں سے بعض کا معاف کرنا ہے، جب اضافہ کو رد کردے گا تو رد ہوجائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری ثمن کی پہلی مقدار کے ذریعہ پوری مبیع کا مالک ہوگا، پھر اگر زائد کو عقد کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اس کی ملکیت ہوگی، اور مشتری نے جو کچھ دیا ہے اس کی اپنی ملک یعنی مبیع کا بدلہ ہے، اسی طرح ثمن بائع کی ملکیت میں داخل ہوگیا، تو اگر مبیع میں اضافہ کرنا جائز ہو تو یہ اضافہ اس کی اپنی ملکیت یعنی ثمن کا عوض ہوگا۔ (یہ بھی جائز نہیں)[۳]۔

۳۱- جو لوگ کمی وبیشی کو اصل عقد سے ملحق کرتے ہیں ان کی رائے پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں:

۱- اضافہ کی صورت میں کل پر اور کم کرنے کی صورت میں باقی ماندہ

---

(۱) حدیث: "زن و أرجح" کی روایت نسائی (۷/ ۲۸۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/ ۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت سوید بن قیس سے کی ہے، اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۲۷۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۸۳، وازن وہ شخص ہے جو بائع کو دینے کے لئے ثمن وزن کرے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۸۴، الاختیار ۱/ ۱۸۱۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۰۷، المہذب ۱/ ۲۹۶، الجمل ۳/ ۸۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۵۱، ۱۸۳، ۴۴۶، کشاف القناع ۳/ ۲۳۴۔

(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۲۷۰، ۲۷۱۔

پر تولیہ اور مرابحہ دونوں درست ہیں، اگر بائع مشتری کے ثمن سے کچھ کم کردے اور مشتری دوسرے سے کہے: میں نے فلاں چیز کا تم سے بیع تولیہ کیا، تو کم کرنے کے بعد باقی ماندہ ثمن پر عقد تولیہ منعقد ہوگا، اس لئے کہ عقد کے بعد کمی اصل عقد سے ملحق ہوگئی، گویا کہ عقد کے شروع میں اتنا ہی ثمن تھا، ایسا ہی مسئلہ اضافہ کرنے کی صورت میں ہے۔

۲- شفعہ کے باب میں شفیع حق شفعہ میں لی ہوئی جائیداد کو کمی کی صورت میں باقی ماندہ ثمن سے لے گا، اور زیادہ کرنے کی صورت میں اضافہ شفیع کے ذمہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ شفیع پر اضافہ لازم قرار دینے کی صورت میں اس کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو کہ پہلی بیع کی بنیاد پر ثابت ہے، اور بائع ومشتری اس کے ثابت شدہ حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ مشتری کے سارے تصرفات ٹوٹ جاتے ہیں یہاں تک کہ بیع فسخ کرنے کا بھی اختیار نہیں رہتا ہے۔

۳- اگر کوئی دوسرا شخص مبیع کا مستحق نکل آئے تو مشتری بائع سے اضافی رقم بھی وصول کرے گا، اور اگر مستحق، بیع کو نافذ کردے تو وہ اضافی رقم طلب کرنے کا حقدار ہوگا۔

۴- بائع کو حق ہے کہ ثمن میں اضافی رقم وصول کرنے تک مبیع کو روکے رکھے۔

۵- اضافہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں اگر مبیع میں اضافہ قبضہ سے پہلے ہلاک ہو تو ثمن میں سے اس کے بقدر منہا ہوجائے گا، برخلاف اس اضافہ کے جو مبیع سے پیدا ہوا ہو، اور اگر وہ مبیع پر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو اس کے بقدر ثمن وضع نہیں ہوگا [۱]، اس سلسلہ میں مذاہب سے متعلق تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: موسوعہ ۹/......، اصطلاح "بیع" (فقرہ نمبر ۵۶)۔

ثمن میں بائع کا تصرف:

۳۲- حنفیہ کے نزدیک ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں بائع کے لئے مطلق تصرف کرنا جائز ہے، اگر تصرف میں اس کو مالک بنایا جائے جس پر دین ہو، خواہ عوض لے کر ہو یا بلاعوض ہو، کیونکہ ثمن ذمہ میں لازم ہوتا ہے، اور تعیین سے متعین نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ثمن کے ہلاک ہونے سے فسخ بیع کے غرر کا احتمال نہیں رہتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ثمن اس کو کہتے ہیں جو ذمہ میں واجب ہوا ہو، اور قبضہ درحقیقت اس پر نہیں ہوتا ہے، بلکہ قبضہ تو اس کے مثل دوسرے عین پر ہوتا ہے، پس وہ قابل ضمان ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: ثمن کی دو قسمیں ہیں: کبھی ثمن موجود ہوتا ہے، جیسا کہ کوئی شخص گیہوں کے اس اردب (ایک بڑا پیمانہ ہے، جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) کے عوض یا ان دراہم کے بدلہ ایک گھوڑا خریدے، اس عقد میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، اس طور پر کہ مشتری ہی کو یا کسی اور کو ثمن ہبہ وغیرہ کردے۔

کبھی ثمن ذمہ میں دین ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی گیہوں کے ایک اردب کے بدلہ جو ذمہ میں لازم ہو گھوڑا خریدے، یا دس درہم کے بدلہ جو ذمہ میں لازم ہوں گھوڑا خریدے، ایسی صورت میں ثمن میں اس طرح تصرف جائز ہے کہ وہ صرف مشتری کو اس کا مالک بناسکتا ہے، کیونکہ یہ دین کا مالک بنانا ہے، اور دین کا مالک اسی کو بناسکتے ہیں جس پر دین ہو، یہی شافعیہ کے نزدیک ان کے معتمد قول کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے۔

ابن نجیم نے غیر مدیون کو دین کا مالک بنانے کے عدم جواز سے (اسی قبیل سے وہ ثمن بھی ہے جو ذمہ میں لازم ہو) تین صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے:

اول: جب کسی کو دین کے قبضہ پر مامور کردے تو وہ قبضہ کا وکیل

---

(۱) العنایہ ۵/۲۷۱، تبیین الحقائق ۴/۸۳، ۸۴، البحر الرائق ۶/۱۳۰، رد المحتار ۵/۱۵۵۔

ہوجائے گا۔

دوم: حوالہ۔

سوم: وصیت[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک متعین ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے۔

وہ ثمن جو کہ ذمہ میں لازم ہو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے، یہی شافعیہ کے یہاں معتمد قول ہے[۲]۔

مالکیہ کے یہاں قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف درست ہے، مگر جب ثمن کھانے کی قسم سے ہوتو قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں ہوگا[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر ثمن متعین ہوتو اگر اس ثمن پر معاملہ کیل یا وزن یا پیمائش اور شمار کے ذریعہ طے پایا ہوتو کیل، وزن، پیمائش اور شمار کے ذریعہ اس پر قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور اگر اس پر عقد اٹکل سے ہوا ہو، یا کیلی، وزنی، عددی اور میٹر سے ناپی جانے والی نہ ہوتو اس میں اس پر قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے۔

اور جو ذمہ میں لازم ہو اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کر کے کسی غیر مدیون کو دینا جائز نہیں ہے، البتہ مدیون سے اس کا بیچنا اور ہبہ کرنا درست ہے[۴]۔

ثمن کی سپردگی:

۳۴- حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی سامان کو سامان کے بدلہ یا ثمن کو ثمن کے عوض یعنی نقد کے بدلہ نقد بیچے تو دونوں فریق ایک ساتھ ایک دوسرے کو سپرد کریں گے، کیونکہ پہلی صورت میں دونوں تعیین میں اور دوسری صورت میں عدم تعیین میں برابر ہیں، اور اس لئے بھی کہ عرف وعادت میں عاقدین کے لئے عقد معاوضہ میں برابری مطلوب ہوتی ہے، اور یہاں برابری کا تحقق ایک ساتھ سپردگی میں ہے[۱]۔

اسی سے قریب مالکیہ کا قول ہے کہ معقود علیہ ثمن اور مبیع ہیں، ثمن درہم ودینار ہیں، اور اس کے علاوہ سب مبیع ہیں، لہذا اگر عقد دینار کا دینار سے یا درہم سے ہو، یا اس کے برعکس درہم کے بدلہ درہم یا دینار سے ہو، اور عاقدین قبضہ کرانے میں اختلاف کریں تو دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے سے پہلے سپردگی واجب نہیں ہے، اسی طرح عقد بیع سامان کے بدلہ سامان سے ہو، اور دونوں قبضہ کرانے میں اختلاف کریں، (تو دونوں میں سے کسی پر بھی دوسرے سے پہلے سپرد کرنا لازم نہیں ہوگا)، البتہ پہلی صورت یعنی بیع صرف میں قبضہ میں تراخی کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا، اور دوسری صورت میں فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ قبضہ بیع صرف میں شرط ہے، سامان کو سامان کے بدلہ فروخت کرنے میں نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ثمن متعین ہو، خواہ ثمن نقد ہو یا سامان، تو اظہر قول کے مطابق بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کو سپرد کرنے پر مجبور کئے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں جانب برابر ہیں، کیونکہ دین سے حق متعلق ہونے کے بارے میں متعین ثمن مبیع کی طرح ہے، اور دونوں پر سپرد کرنا واجب ہے، لہذا حاکم ان میں سے ہر ایک کو مجبور کرے گا کہ اپنا نقد یا سامان اس کے پاس یا کسی عادل شخص کے

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۸۲، ۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۵/ ۲۶۹، البحر الرائق ۶/ ۱۲۹، الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۱۵۲، الاختیار ص ۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، المجموع ۹/ ۲۶۳۔

(۳) الحطاب ۴/ ۴۸۲، الدسوقی ۳/ ۳۲۹، الفروق ۳/ ۲۷۹، ۲۸۰۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹۔

(۱) الاختیار ۲/ ۸، ابن عابدین ۴/ ۴۴، الزیلعی ۴/ ۱۴، البنایہ علی الہدایۃ ۶/ ۲۵۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۴۔

پاس حاضر کرے، پھر ہر ایک کو جو اس کا حق ہے حوالہ کرے گا۔ حاکم کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے پہلے دے۔

اظہر قول کے مقابلہ میں دوسرا قول مجبور نہ کئے جانے کا ہے، لیکن اگر ثمن متعین شئی نہ ہو بلکہ ذمہ میں لازم ہو جیسا کہ مطلق بیع میں ہوتا ہے، اس سلسلہ میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول: بائع کو مجبور کرنے کا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے کہا کہ اگر ثمن عین یا سامان ہو، اور مبیع بھی ثمن کے مثل ہو تو بائع اور مشتری کے درمیان کوئی عادل شخص ہوگا، جو ان دونوں سے لے کر دونوں کو حوالہ کردے گا، اس لئے کہ بائع کا حق عین ثمن سے متعلق ہو چکا ہے، جس طرح مشتری کا حق عین مبیع سے متعلق ہوا ہے، لہذا دونوں برابر ہوگئے۔

اور امام احمد سے منقول ہے جس سے سمجھا جاتا ہے کہ بائع کو پہلے مبیع سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا[1]۔

۳۴- کوئی موجود سامان کو ذمہ میں لازم ثمن کے بدلہ فروخت کرے، اس مسئلہ میں فقہاء کے رجحانات مختلف ہیں کہ بائع و مشتری میں سے کس پر پہلے سپردگی واجب ہوگی؟

پہلا رجحان: پہلے ثمن کی ادائیگی مشتری پر واجب ہوگی، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول ہے[2]، لہذا بائع کو اختیار ہوگا کہ مبیع کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک کہ ثمن پر قبضہ نہ کرلے اگر ثمن نقد ہو، اور مشتری کو حق نہیں ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے تک ثمن سپرد نہ کرے، ایسا ہی مسئلہ حنفیہ کے نزدیک اس وقت بھی ہے جب کہ ثمن نقد متعین ہو، اس لئے کہ نقد تعیین سے متعین

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الحطاب ۴/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، القلیوبی ۲/ ۲۱۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۳۔

(۲) الہدایہ ۵/ ۱۰۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

نہیں ہوتا ہے۔

۳۵- ان حضرات کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "الدين مقضی"[1] (دین کو ادا کیا جانا ضروری ہے)، چنانچہ آپ ﷺ نے دین کو ادا کیا ہوا بتایا، خواہ دین عام ہو یا مطلق، لہذا اگر ثمن کی سپردگی مبیع کی حوالگی سے مؤخر ہو جائے، تو دین ادا شدہ نہیں رہے گا، اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع عاقدین میں سے ہر ایک کا حق متعین ہونے میں مساوات کا متقاضی ہے[2]، مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو گیا ہے اس لئے ثمن پہلے ادا کرے گا، تاکہ اس میں بائع کا حق بھی متعین ہو جائے جیسا کہ مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو گیا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قبضہ کے بغیر ثمن متعین نہیں ہوتا ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع سے کہا جائے گا کہ تم مبیع حاضر کرو، تاکہ معلوم ہو جائے کہ مبیع موجود ہے، جب وہ مبیع حاضر کردے گا تو مشتری سے کہا جائے گا کہ ثمن پہلے ادا کرو۔

۳۶- مذکورہ قول کی بنیاد پر حنفیہ کے یہاں اگر کوئی عقد بیع اس شرط پر کرے کہ ثمن ادا کرنے سے پہلے مبیع ادا کرے گا، تو بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: مدت کی جہالت کی وجہ سے بیع درست نہیں ہوگی، البتہ اگر ایک وقت متعین کرے جس میں مبیع سپرد کرے گا تو بیع درست ہوگی، اور اگر مبیع موجود نہ ہو تو مشتری کے لئے جائز ہے کہ ثمن سپرد نہ کرے یہاں تک کہ بائع مبیع کو حاضر کردے[3]، اس لئے کہ ثمن پہلے ادا کرنا

(۱) حدیث: "الدين مقضي" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ کی حدیث سے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۱۴، الاختیار ۱/ ۱۸۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، ۳۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰۔

درحقیقت مساوات قائم کرنے کے لئے ہے، اور اگر مبیع موجود نہ ہوگی توثمن پہلے ادا کرنے سے مساوات کا تحقق نہیں ہوگا، بلکہ بائع کا حق مقدم ہوجائے گا اور مشتری کا حق مؤخر ہوجائے گا، کیونکہ قبضہ سے ثمن متعین اور قابل اشارہ ہوجائے گا، اور مبیع ایسی نہیں ہوگی۔ نیز اس وجہ سے کہ ہوسکتا ہے کہ مبیع ہلاک ہوگئی ہو، ایسی صورت میں مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا، تو مبیع کے حوالہ کرنے کے بعد ہی اس کو ثمن سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا، خواہ مبیع اسی شہر میں ہو یا دوسرے شہر میں جہاں سے لانے میں خرچ پڑے گا، اگر کسی دوسرے شہر میں مشتری کی ملاقات بائع سے ہو اور مشتری بائع سے مبیع سپرد کرنے کا طلب گار ہو، اور بائع فوری سپرد کرنے پر قادر نہ ہو تو مشتری اس کی طرف سے کفیل لے گا، یا کسی کو اپنا وکیل بنا کر بھیجے گا جو ثمن ادا کرے گا اور مبیع پر قبضہ پائے گا۔

اسی وجہ سے بائع کو حق ہے کہ ثمن پورا وصول کرنے سے پہلے مبیع حوالہ نہ کرے، اگر چہ ایک ہی درہم باقی ہو، ہاں اگر ثمن ادھار ہو، تو بائع مبیع کو نہیں روکے گا، اس لئے کہ مبیع کے روکنے کے حق میں تجزی نہیں ہے، تو کل مبیع ثمن کے ہر جزء کے بدلہ محبوس ہوگی۔

اور اگر ثمن ادھار ہو تو بائع کو مبیع کے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ بائع نے خود ہی ثمن ادھار کر کے مبیع روکنے کا اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔

اور بعض ثمن نقد ہو اور بعض ادھار تو بائع نقد ثمن کے بقدر وصولیابی تک مبیع روکنے کا حق رکھتا ہے [۱]۔

اگر بائع مشتری کو بعض ثمن کی ادائیگی سے بری کردے، تو اس کو حق ہے کہ باقی ماندہ ثمن وصول کرنے تک مبیع روکے رکھے، کیونکہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳۳، ۳۲۳۴، ۳۲۶۱، ۳۲۶۲، فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۔

بری کرنا وصول پانے کے مثل ہے۔

شریعت نے بائع کو مبیع روکنے کا حق دیا ہے اور یہ حق ساقط نہیں ہوتا ہے، گو مشتری سے ثمن کے متعلق کفیل لے لے، یا مشتری اس کے پاس کچھ رہن رکھ دے، اس لئے کہ کفالت اور رہن ثمن کی ادائیگی کے سلسلہ میں اعتماد بحال رہنے کا ذریعہ ہے، لہذا ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع روکنے میں بائع کا حق ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

۳۷- دوسرا رجحان: پہلے مبیع کی سپردگی بائع پر واجب ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، کیونکہ مشتری کا حق متعین شئی میں ہے، اور بائع کا حق غیر متعین طور پر ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا متعین شئی سے متعلق حق کو اولیت حاصل ہوگی، یہ جنایت کے تاوان کی طرح ہے کہ تاوان دیگر دیون کے مقابلہ میں پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ بائع کی ملکیت ثمن میں ہلاکت سے محفوظ ہونے کی وجہ سے ثابت ہے، اور اس میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو کسی کے حوالہ کرسکتا ہے، اس کے عوض میں کوئی چیز خرید سکتا ہے، اور مشتری کی ملکیت مبیع میں ثابت نہیں ہوتی ہے، تو بائع پر واجب ہوگا کہ مبیع اس کے حوالہ کردے، تاکہ اس کی ملکیت بھی برقرار ہوجائے [۲]۔

۳۸- تیسرا رجحان: بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے کو ثمن اور مبیع ایک ساتھ ادا کریں گے، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے۔

اگر بائع اور مشتری دونوں حاکم کے پاس معاملہ پیش کریں گے، تو دونوں ایک ساتھ ثمن اور مبیع کے حوالہ کرنے پر مجبور کئے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں پر سپردگی واجب ہے، پس حاکم ان میں سے ہر ایک کو حکم دے گا کہ جو اس پر واجب ہے وہ اس کے پاس یا کسی عادل

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، ۱۰۹، الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، الروض مع أسنی المطالب ۲/ ۸۹، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۳، ۱۱۳۔

کے پاس حاضر کرے، جب دونوں ایسا کرلیں گے، تو حاکم ثمن بائع کے حوالہ کردے گا، اور مبیع مشتری کو دے دے گا، اس سلسلہ میں حاکم کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے پہلے دے[۱]۔

۳۹- چوتھا رجحان: اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہوجائے اور دونوں حاکم کے پاس معاملہ پیش کریں تو حاکم دونوں میں سے کسی کو بھی پہلے ادا کرنے پر مجبور نہیں کرے گا، بلکہ دونوں کو جھگڑا کرنے سے روک دے گا، پھر اگر کوئی ایک ادا کردے تو دوسرے فریق کو سپردگی پر مجبور کیا جائے گا، اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر جس طرح سپرد کرنا واجب ہے، اسی طرح اس کو وصول کرنے کا بھی حق حاصل ہے، لہذا کسی کو بھی پہلے سپرد کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جاسکتا[۲]۔

شافعیہ کے مذکورہ بالا چاروں اقوال اس صورت میں ہیں جب کہ ثمن لزوم عقد کے بعد ذمہ میں نقد لازم ہوا ہو۔

۴۰- شافعیہ نے حق حبس میں فوت ہونے کے اندیشہ کی قید لگائی ہے، وہ کہتے ہیں: اگر بائع کو اندیشہ ہو کہ ثمن وصول نہیں ہوسکے گا، تو اسے بلا اختلاف اختیار ہے کہ مبیع اس وقت تک روکے رکھے جب تک کہ پورا نقد ثمن وصول نہ کرلے، اسی طرح مشتری کو بھی بلا اختلاف ثمن روکنے کا حق ہے، جبکہ اسے مبیع حاصل نہ ہونے کا اندیشہ ہو، کیونکہ ایسی صورت حال میں ظاہر ہے کہ جو بھی اپنا حق وصول کئے بغیر حوالہ کرے گا وہ خسارہ میں رہے گا۔

سابقہ سارے اقوال اس صورت پر محمول ہیں جبکہ بائع کو ثمن فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور نہ مشتری کو مبیع وصول ہونے میں شبہ ہو، اور صرف پہلے سپرد کرنے میں دونوں میں اختلاف ہو، اس لئے کہ بھاگنے یا دوسرے کو مال کا مالک بنادینے وغیرہ سے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس وقت مجبور کرنے میں ضرر واضح ہے۔

لیکن ثمن ادھار رہنے کی صورت میں بائع کو مبیع روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خود ہی اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔

شافعیہ نے ادائیگی پر مجبور کئے جانے سے ان صورتوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، جبکہ بائع وکیل ہو، یا ولی، یا ناظر وقف، یا مفلس کے مال کو فروخت کرنے والا حاکم ہو، ان کو مبیع سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان حضرات کے لئے مبیع سپرد کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک ثمن پر قبضہ نہ کرلیں، یا تو دونوں کو مجبور کیا جائے گا، یا صرف مشتری کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر دو ولی یا دو وکیل آپس میں عقد بیع کریں تو دونوں کو مجبور کیا جائے گا۔

کیا ثمن کے ''حوالہ'' سے مبیع روکنے کا حق باطل ہوجائے گا؟

۴۱- امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ثمن کے ''حوالہ'' سے مبیع روکنے کا حق باطل ہوجاتا ہے، خواہ حوالہ کا عمل مشتری کی طرف سے انجام پایا ہو، اس طور پر کہ مشتری بائع کو ثمن وصول کرنے کے لئے کسی کے حوالہ کردے، اور محال علیہ حوالہ کو قبول کرلے، یا عقد حوالہ بائع کی طرف سے ہوا ہو، اس طرح کہ بائع اپنے قرض خواہ کو مشتری کے حوالہ کرے کہ وہ مشتری سے ثمن وصول کرے۔

امام محمد نے کہا: اگر حوالہ کا عمل مشتری کی طرف سے ہوا ہو تو حق حبس باطل نہیں ہوگا، بائع کو اس وقت تک مبیع روکنے کا حق ہے جب تک کہ محال علیہ سے ثمن وصول نہ کرلے۔ اور اگر حوالہ کا عمل بائع کی طرف سے ہوا ہو، تو مطلق حوالہ کی صورت میں حق حبس باطل نہیں ہوگا، اور اگر حوالہ اس حق کے ساتھ مقید ہو جو بائع پر ہے تو حق حبس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۰، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۱۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۰۔

باطل ہوجائے گا۔

امام ابویوسفؒ نے حق حبس کے بقاء کا دارو مدار مشتری کے ذمہ دین کے بقاء پر رکھا ہے اور حوالہ کے عمل سے مشتری کا ذمہ محیل کے دین سے بری ہوجائے گا، اس لئے اس کا حق حبس باطل ہوجائے گا۔

امام محمدؒ کے نزدیک حق حبس کے بقاء کے لئے مطالبہ کے حق کے باقی رہنے کا اعتبار ہے، اور مطالبہ کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوتا ہے، معلوم ہے کہ بائع کو حق ہے کہ وہ محال علیہ سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لہذا مبیع روکنے کا حق بائع سے باطل نہیں ہوگا، اور بائع کا حوالہ باطل کردیتا ہے، اگر اس حق کے ساتھ مقید ہو جو محال علیہ پر ہے، تو روکنے کا حق باطل ہوجائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: امام محمدؒ کا قول صحیح ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں حق حبس ثمن کے مطالبہ کے حق کے ساتھ مربوط ہے نہ کہ نفس ثمن کے بقاء کے ساتھ، اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں اگر ثمن ادھار ہو تو بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ ابھی ثمن مشتری کے ذمہ میں باقی ہے، صرف مطالبہ ساقط ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حق حبس مطالبۂ ثمن کے حق کے تابع ہے، نفس ثمن کے قیام کے تابع نہیں ہے، اور حق مطالبہ مشتری کے حوالہ کی صورت میں اور بائع کے حوالہ کی صورت میں بھی اگر حوالہ مطلق ہو تو باقی رہتا ہے، تو حبس مبیع کا حق بھی ثابت رہے گا، اور اگر بائع کا حوالہ مقید ہو تو حق مطالبہ باقی نہیں رہتا ہے، اس لئے حق حبس بھی باقی نہیں رہے گا[1]۔

سپردگی کے اخراجات:

۴۲ - اگر عقد بیع کیل یا وزن یا میٹر سے ناپنے یا گنتی کی شرط کے ساتھ ہو تو کیل کرنے والے، وزن کرنے والے، ناپنے والے اور شمار کرنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، دردیر لکھتے ہیں: بائع پر اجرت اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کے خلاف کوئی شرط یا عرف جاری نہ ہو، اس لئے کہ مبیع کو ادا کرنا بائع کے ذمہ لازم ہے، اور ادائیگی بغیر ناپے، وزن اور گنتی کئے ممکن نہیں، اور اس لئے بھی کہ پیمائش، وزن اور گنتی ہی کے ذریعہ بائع اپنی ملکیت سے مشتری کی ملکیت الگ کرسکتا ہے، اور اس لئے بھی کہ بائع کی حالت اس پھل فروش کے مثل ہے جس پر اس کی سینچائی واجب ہے۔

ثمن کی پیمائش، وزن اور گز سے ناپنے اور اس کی گنتی کرنے والے کی اجرت خریدار پر ہوگی، یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے[1]، اس لئے کہ خریدار کے ذمہ ثمن ادا کرنا اور اس کی صفت متعین کرنا ہے، لہذا اس کا خرچ بھی اسی پر ہوگا۔ سابقہ تفصیل کے پیش نظر مالکیہ میں سے صاوی نے کہا ہے:

اگر خریدار ناپ، یا وزن، یا شمار کرنے کا کام خود انجام دے، تو کیا وہ بائع سے اس کی اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

ظاہر بات ہے جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے کہ خریدار بائع سے اجرت لے سکتا ہے، جب کہ اس کا پیشہ ہی یہی ہو، یا بائع اس سے درخواست کرے۔

غیر موجود مبیع کو مجلس عقد میں لانے کی اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، اور غیر موجود ثمن لانے کی اجرت خریدار کے ذمہ ہوگی، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

۴۳ - منقول مبیع کو حوالگی کے لئے منتقل کرنے کی ضرورت ہو، تو اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۰۹، ردالمحتار ۴/ ۵۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، اور یہی مجلۃ الأحکام العدلیہ کے دفعہ ۲۸۸، ۲۸۹ کا مفہوم ہے، شرح المجلہ لمنیر القاضی ۱/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، المغنی لابن قدامۃ ۴/ ۲۲۰، الشرح الکبیر للدردیر مع الصاوی ۳/ ۱۹۷، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۰ طبع التجاریہ۔

کی اجرت کے سلسلہ میں فقہاء کے دومختلف اقوال ہیں:

پہلاقول: اجرت خریدار پر ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے اور اس کی صراحت امام احمدؒ نے بھی کی ہے، اس لئے کہ ادائیگی کا حق اس سے متعلق نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ثمن کے منتقل کرنے کی اجرت بائع پر ہو۔

دوسرا قول: شہر کے عرف وعادت پر محمول ہوگا، یہی حنفیہ کا قول ہے، جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ ۲۹۱ میں اس کی صراحت ہے۔

اٹکل سے فروخت کردہ اشیاء میں جو اخراجات ہوں گے وہ خریدار کے ذمہ لازم ہوں گے، مثال کے طور پر اگر انگور کا پھل اٹکل سے بیچا جائے تو اس پھل کے توڑنے کی اجرت خریدار پر ہوگی۔

اسی طرح اگر گیہوں کا ڈھیر تخمینہ سے فروخت ہوا ہو تو فروخت کردہ گیہوں کو ڈھیر سے نکالنے اور اس کو منتقل کرنے کی اجرت خریدار پر ہوگی، جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' دفعہ ۲۹۰، سے معلوم ہوتا ہے[۱]۔

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ثمن اگر اٹکل سے ہو تو اس کے تمام اخراجات کا ذمہ دار بائع ہو۔

۴۴- ثمن پرکھنے والے کی اجرت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں[۲] جو درج ذیل ہیں:

۱- اجرت بائع پر ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے، اسی طرح ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے بھی نقل کیا ہے، اور یہی ''المختصر'' میں مذکور ہے، اس کی علت یہ ہے کہ سکّے پرکھنے کی ضرورت سپرد کرنے کے بعد ہوگی اور اس وقت ثمن بائع کے قبضہ میں ہوگا اور پرکھوانے کا ضرورت مند بائع ہے، تاکہ اپنا صحیح سالم حق لے سکے، یا عیب زدہ سکّے سے مطلع ہوجائے تاکہ خریدار کو واپس کرسکے۔

۲- اجرت مشتری پر ہوگی، یہ امام محمدؒ کا قول ہے، راوی ابن سماعہ ہیں، اسی قول پر الصدر الشہید فتوی دیا کرتے تھے، کیونکہ صحیح سالم عمدہ سکّے کی حوالگی مشتری کے ذمہ ہے، اور عمدگی کا علم پرکھنے سے ہوتا ہے، جیسا کہ مقدار کا علم وزن سے ہوتا ہے، لہذا ضرورت مند خریدار ہوگا۔

۳- پرکھنے کی اجرت قبضہ کے بعد قرض خواہ پر ہوگی، اور قبضہ سے پہلے مدیون پر ہوگی، کیونکہ قرض دار کی ذمہ داری ہے کہ سکہ پرکھ کر قرض خواہ کے حوالہ کرے، لہذا پرکھنے کی اجرت قرض دار پر ہوگی، اور قبضہ کے بعد قرض خواہ کے ضمان میں داخل ہوجائے گا اور وہ مدعی ہوگا کہ وہ اس کے حق کے خلاف ہے، اپنے حق کو ممتاز کرنا اس کی ذمہ داری ہے[۱]۔

مذکورہ بالا احکام کے علاوہ ثمن سے متعلق اور بھی احکام ہیں جو اپنے اپنے مقامات پر دیکھے جاسکتے ہیں، ان ہی میں سے چند حسب ذیل ہیں:

بائع اور خریدار کے درمیان ثمن میں اختلاف کی بحث۔ (دیکھئے: اصطلاح ''دعوی'')۔

ثمن میں سے بعض کو بعض سے فروخت کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''صرف'')۔

ہر وہ شی جو تاجروں کے عرف میں ثمن کی کمی کا سبب بنے وہ عیب ہے، دیکھئے: ''خیار العیب''۔

پہلے ثمن کے مثل سے بیچنا، دیکھئے: اصطلاح ''تولیہ''۔

پہلے ثمن کی مقدار میں اضافہ کے ساتھ فروخت کرنا، دیکھئے:

---

(۱) فتح القدیر ۵/۱۰۸، الصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۳/۱۹۷، مغنی المحتاج ۲/۷۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۷۳، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰، شرح المجلہ لمنیر القاضی ۱/۲۵۴۔

(۱) ثمن پرکھنے کی اجرت وہ ہے جو ثمن پرکھنے والے (سنار یا اس جیسے دوسرے آدمی) کو دی جاتی ہے، تاکہ وہ کھوٹے سکّے کو عمدہ سکے سے ممتاز کردے۔ اور نقد کا معنی صحیح دراہم کی شناخت اور اس سے کھوٹے دراہم کو نکالنا ہے، تاج العروس مادہ: ''نقد'' دیکھئے: البحر الرائق ۵/۳۳۱۔

اصطلاح ''مرابحہ''۔

پہلے ثمن کی مقدار سے کم میں فروخت کرنا، دیکھئے: اصطلاح ''وضیعہ''۔

جو کچھ خریدا ہے اس میں دوسرے کو شریک کرنا اس طور پر کہ اس سے خریدی ہوئی شئی کا نصف مثلاً فروخت کردے، دیکھئے: اصطلاح ''شرکت''[1]۔

ربا کی علت بننے کے لئے ثمن ہونا، دیکھئے: اصطلاح ''ربا''۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۱۰۸، مغنی المحتاج ۲/۳۷، تبیین الحقائق ۴/۱۴، البحر الرائق ۵/۳۳۰، الدر المختار مع رد المحتار ۴/۵۶۰، بدائع الصنائع ۷/۳۲۴۸،۳۲۴۷۔

ثنیا

دیکھئے: ''استثناء''، ''بیع الوفاء''۔

ثني

تعریف:

۱- لغت میں ثني کا معنی: وہ جانور ہے جس کے سامنے کے دو دانت گر گئے ہوں، جمع ثُنیان اور ثناء ہے، مؤنث، ثنیة اور اس کی جمع ثنیات ہے، یہ کھر اور ٹاپ والے جانوروں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ثنیة جمع ثنایا: سامنے کے چار دانت، دو اوپر دو نیچے، نیز دو پہاڑوں کے درمیان گھاٹی کے راستہ کو بھی کہتے ہیں[1]۔

۲- ''ثنیہ'' سے کیا مراد ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

الف- اونٹ میں ثنی:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ''ثنی'' اونٹ کے ایسے بچہ کو کہتے ہیں جس کے پانچ سال مکمل ہو چکے ہوں، اور چھٹا سال شروع ہوگیا ہو، مالکیہ کے یہاں ثنی وہ ہے جس کی عمر چھ سال ہو، ایسا ہی حرملہؒ نے امام شافعیؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

ب- گائے اور بھینس میں ثنی:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک گائے اور بھینس کے اس بچہ کو ''ثنی'' کہتے ہیں۔ جس کے دو سال مکمل ہو چکے ہوں، تیسرا سال شروع ہوا ہو، یہی مالکیہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کا بھی مشہور قول ہے، مالکیہ

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''ثنی''۔

کا ایک قول اور اسی کو حرملہ نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ ثنی وہ ہے جس کے تین سال مکمل ہو چکے ہوں، چوتھا شروع ہو گیا ہو (۱)، شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ ثنی گائے کا وہ بچہ ہے جس کا ایک سال مکمل ہو چکا ہو (۲)۔

ج- بھیڑ و بکری میں ثنی:

حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں بھیڑ اور بکری کا وہ بچہ "ثنی" کہلاتا ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو، دوسرا سال شروع ہوا ہو، یہی ایک قول مالکیہ کا ہے، اور اسی طرح شافعیہ سے بھی ایک روایت منقول ہے، البتہ مالکیہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح تر قول یہ ہے کہ ثنی وہ ہے جس کے دو سال مکمل ہو چکے ہوں، تیسرا سال شروع ہو گیا ہو (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جذع (جانور کا چھوٹا بچہ):

۳- جذع: جیم اور ذال کے زبر کے ساتھ "ثنی" کی عمر کو پہنچنے سے پہلے والے جانور کو کہتے ہیں، اس کا نام جذع رکھنا دانت کے گرنے یا نکلنے کی وجہ سے نہیں ہے۔ جمع جذعان اور جذاع ہے، مؤنث جذعة ہے، اس کی جمع جذعات اور جذاع ہے، اور وہ لغت میں بکری کا وہ بچہ ہے جس کا دوسرا سال چل رہا ہو، اور گائے اور کھر والے جانور کا وہ بچہ جس کا تیسرا سال جاری ہو، اور اونٹ کا وہ بچہ ہے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۸، القوانین/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۶۲۳ طبع مکتبۃ الریاض، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴ طبع دار احیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳، المغنی ۸/ ۶۲۳۔

جس کا پانچواں سال چل رہا ہو (۱)۔

جذع کے اصطلاحی معنی کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں (۲)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "جذع"۔

ب- حق:

حق (کسرہ کے ساتھ) اونٹ کا وہ بچہ جس کے تین سال مکمل ہو چکے ہوں اور چوتھا سال شروع ہو گیا ہو، مؤنث حقہ اور حق بھی ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ اس عمر میں پہنچ کر سواری اور بار برداری کے لائق ہو جاتا ہے، اور مادہ جفتی کے قابل ہو جاتا ہے (۳)۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے ثنی سے متعلق احکام "زکاۃ"، "اضحیہ" اور "ہدی" کے ابواب میں ذکر کئے ہیں، انہوں نے زکاۃ میں اونٹ، گائے، بھیڑ اور بکری کے قبیل سے ثنی دینا جائز قرار دیا ہے، اسی طرح قربانی بھی جائز ہے، البتہ ثنی سے مراد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ (فقرہ نمبر ۲) میں گذر چکا ہے (۴)۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: "جذع"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۳/ ۱۹۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۳) مختار الصحاح مادہ: "حقق"، ابن عابدین ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۹، ۵/ ۲۰۴، ۲۰۵، القوانین الفقہیہ/ ۱۱۳، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۳، ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۲/ ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۴، المغنی ۸/ ۶۲۲۔

ثواب

تعریف:

۱- ثواب کا معنی بدلہ ہے، کہا جاتا ہے: **واللہ یأجر عبدہ**، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کو ثواب دے گا، لفظ الثواب کی اصل ثاب ہے، اس کا معنی واپس ہونا ہے، گویا کہ جزاء دینے والا صاحب عمل کو اس کے احسان وبھلائی کا بدلہ دیتا ہے۔

ثواب کا معنی بدلہ اس لئے ہے کہ ثواب ایک طرح کا نفع ہے جو عمل کرنے والے کو پہنچتا ہے، اور ثواب **إثابة یا تثویب** کا اسم ہے، اسی معنی میں ہبہ کے باب میں کہا جاتا ہے **مالم یثب منھا** یعنی جب تک اس کا بدلہ نہ دیا جائے[۱]۔

ثواب طاعت الٰہی کا بدلہ ہے، اسی طرح **مثوبة** ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ''[۲] (اللہ تعالیٰ کے یہاں کا معاوضہ بہتر تھا) کہتے ہیں: ''**أعطاہ ثوابہ ومثوبتہ**'' یعنی اس نے اس کے اعمال کا بدلہ دیا۔

جرجانی کی ''التعریفات'' میں ہے: ثواب رحمت خداوندی اور مغفرت کے استحقاق کا سبب اور رسول اللہ ﷺ کی شفاعت کا ذریعہ ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، الزاہر، المعجم الوسیط، أنیس الفقہاء في تعریفات الألفاظ المتداولة بین الفقہاء مادہ ''ثوب''۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۰۳۔

ایک قول ہے کہ ثواب ایسی چیز کا عطا کرنا ہے جو طبیعت انسانی سے ہم آہنگ ہو[۱]۔

''الفواکہ الدوانی'' میں لکھا ہے کہ ثواب جزاء کی وہ مقدار ہے جس کا علم اللہ ہی کو ہے، جو اپنے بندوں کو ان کے نیک مقبول اعمال کے بدلہ میں عطا کرتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: حسنة:

۲- **حسنة** وہ کام ہے جس سے فوری طور پر تعریف اور آخرت میں ثواب ملے[۳] اور یہ اس اعتبار سے ثواب کا سبب ہوتا ہے۔

ب: طاعت:

۳- طاعت کا معنی فرمانبرداری کرنا ہے[۴]، اگر خیر کے کام میں ہو تو ثواب کا سبب ہوگا اور اگر معصیت میں ہو تو سزا کا موجب ہوگا۔

ثواب سے متعلق احکام:

فقہاء کے یہاں ثواب کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے:

الف۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کو ان کی اطاعت کا بدلہ۔

ب۔ ہبہ میں مالی عوض۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں کا تفصیلی بیان حسب ذیل ہے:

(۱) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱ر ۳۲۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

اول

اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب:

۴ - درحقیقت اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، بلکہ ثواب اس کا فضل ہے، اور سزا اس کا عدل ہے، ارشاد ربانی ہے: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"[1] (اور جو کچھ کرے اس سے کچھ باز پرس نہیں)، تمام شرعی احکام بندوں کے دنیوی واخروی مصالح سے متعلق ہیں، اللہ تعالیٰ تمام انسانوں کی عبادت سے بے نیاز ہے، اس کو فرمانبردار بندوں کی اطاعت سے نہ کوئی فائدہ پہنچتا ہے، اور نہ ہی نافرمان لوگوں کی نافرمانی سے کوئی نقصان[2]، اللہ تعالیٰ نے دنیا میں اپنے احکام کو اسباب سے مربوط کردیا ہے، تاکہ بندے اسباب کے ذریعہ احکام کو پہچان سکیں، اور اس کی وجہ سے اطاعت الٰہی کی طرف سبقت کریں اور نافرمانی سے باز رہیں، لہذا اللہ تعالیٰ نے تمام مکلّف انسانوں کو بعض امور کا حکم دیا، اور بعض سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی فرمانبردار کے لئے اجروثواب کا وعدہ فرمایا، اور نافرمان کو سزا سے ڈرایا[3]۔

ثواب کا مستحق:

۵ - اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکلّف مسلمان کو اطاعت پر ثواب ملے گا، اور معصیت پر وہ سزا کا مستحق ہوگا، الا یہ کہ اللہ اس کو معاف کردے، کیونکہ مکلّف ہی شرعی احکام یعنی اوامر ونواہی کا مخاطب ہے، ان ہی پر جزا وسزا مرتب ہوتی ہیں[4]۔

۶ - جو لوگ مکلّف نہیں ہیں، جیسے نابالغ بچے اور مجنون، اصل یہ ہے کہ شرعی احکام کے مخاطب نہیں ہیں، البتہ باشعور بچہ ثواب کا اہل ہے، کیونکہ اس میں احکام کو بروئے کار لانے کی ناقص قدرت موجود ہے، چنانچہ اس کی عبادت نماز، روزہ، اعتکاف اور حج وغیرہ درست ہیں، ان میں سے جس کو بھی انجام دے گا اس کو اس کا ثواب ملے گا، اس کی عبادت کے صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين**"[1] (جب تمہاری اولاد سات سال کی ہوجائے تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم دو، اور جب وہ دس برس کی ہوجائے تو انہیں نماز چھوڑنے پر مارو)۔ نیز آپ علیہ السلام کے ساتھ حضرت ابن عباس کی نماز والی حدیث ہے: "**قال: بت في خالتي ميمونة فصلى رسول الله ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام فجئت فقمت عن يساره، فجعلني عن يمينه**"[2] (حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک رات میں اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت میمونہ کے یہاں سویا، اللہ کے رسول علیہ السلام عشاء کی نماز کے بعد جب ان کے یہاں تشریف لائے تو چار رکعت نماز پڑھی اور سو گئے، پھر جب آپ علیہ السلام نماز کے لئے اٹھے، تو میں اٹھ کر آپ علیہ السلام کی بائیں طرف کھڑا ہوگیا، لیکن آپ علیہ السلام نے مجھے داہنی طرف کردیا) اور عاشوراء کے دن بچوں کو صحابہ کے روزہ رکھوانے کی حدیث، چنانچہ ربیع بنت معوذ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "**أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى**

---

(۱) سورۂ انبیاء/ ۲۳۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۲۲۹، صحیح مسلم مع شرح النووی ۱۷/ ۱۶۰۔

(۳) قواعد الاحکام ۱/ ۱۴، ۲/ ۶۳، الفروق للقرافی ۲/ ۳، ۳/ ۱۹۳۔

(۴) التلویح ۲/ ۱۲۲، الاحکام للآمدی ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸، المستصفی ۱/ ۹۰، قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۴، الفروق ۳/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، امام نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة ابن عباس مع النبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

قرى الأنصار: من أصبح مفطراً فليتم بقية يومه ومن أصبح صائما فليصم، قالت: فكنا نصومه بعد ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذالک حتى يكون عند الإفطار"[۱] (آپ ﷺ نے عاشوراء کی صبح انصار کے محلوں میں منادی کروائی کہ صبح تک جس نے کھاپی لیا ہو وہ دن کے بقیہ حصے روزہ دار کی طرح پورے کرے، اور جس نے کچھ کھایا پیا نہ ہو وہ روزے سے رہے، انہوں نے بیان کیا کہ پھر بعد میں بھی ہم لوگ اس دن روزہ رکھتے تھے، اور اپنے بچوں سے بھی رکھواتے تھے۔ اور ان کے لئے اون کا کھلونا بناتے تھے، جب کوئی کھانے کے لئے روتا تو اس کو وہ دے دیتے تھے، یہاں تک کہ افطار کا وقت آجاتا)۔

مالکیہ نے ترجیح دی ہے کہ بچہ کے ساتھ استحباب وکراہت کا تعلق ہوگا، واجبات اور محرمات کا تعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے لئے بلوغ شرط ہے، یہ اس لئے ہے کہ اس کو سات سال کی عمر میں شارع کی طرف سے نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کے حکم دینے کا حکم دینا شئ مامور بہ کا حکم دینا ہے۔ اسی طرح مجنون ثواب کا اہل ہے، کیونکہ جنون کے بعد بھی وہ مسلمان ہی رہتا ہے، اور مسلمان کو ثواب دیا جاتا ہے[۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصولی ضمیمہ "صبی"، "جنون" اور "أہلیۃ"۔

۷ - کافر نیک اعمال کرے، پھر مسلمان ہوجائے تو کیا بحالت کفر کئے ہوئے نیک اعمال مفید ہوں گے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں ایک حدیث ہے جس کے راوی حضرت حکیم بن حزام ہیں، انہوں نے فرمایا: "قلت: يا رسول الله! أرأيت أشياء كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة ومن صلة رحم فهل فيها من أجر؟ فقال النبي ﷺ: أسلمت على ما أسلفت من خير"[۱] (اے اللہ کے رسول! میں صدقات، غلام آزاد کرنے اور صلہ رحمی کے ذریعہ جاہلیت کے زمانہ میں عبادت کرتا تھا، ان کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، کیا اس میں کوئی ثواب ہے؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تم اپنی تمام بھلائیوں کے ساتھ اسلام لائے ہو جو تم نے پہلے کی تھیں)۔

حربی کہتے ہیں: مذکور بالا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ تم نے حالت کفر میں نیکی وبھلائی کے کام کئے وہ سب تمہارے حق میں سودمند ہیں، مازری نے کہا: حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ حالت کفر میں جو کچھ بھی نیک اعمال کئے وہ مفید ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے مازری ہی کا ایک دوسرا قول دوسری جگہ نقل کیا ہے کہ کافر کی عبادت درست نہیں ہے، لہذا حالتِ شرک میں کئے ہوئے نیک عمل پر اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا، قاضی عیاض کا بھی رجحان یہی ہے۔

امام نوویؒ نے عدم ثواب کے قائلین کی رائے کو ضعیف قرار دیا اور فرمایا: درست بات وہ ہے جس کو محققین نے اختیار کیا ہے، بلکہ بعض محققین نے اس میں اجماع نقل کیا ہے کہ کافر اگر نیک اعمال کرے، جیسے صدقہ اور صلہ رحمی، پھر مسلمان ہوجائے اور حالت اسلام ہی میں اس کا انتقال ہوجائے، تو اس کو ان نیک اعمال کا ثواب ملے گا، امام نووی کی رائے کی تائید متقدمین علماء میں سے ابراہیم حربی اور ابن بطال

---

(۱) حدیث: "تصويم الصحابة الصبيان يوم عاشوراء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۰۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) التلویح ۲/۱۶۴-۱۶۷، جمع الجوامع ۱/۵۲، ۵۳، المجموع ۷/۳۴ تحقیق نجیب المطیعی، ابن عابدین ۱/۵۸۷، شرح منتہی الارادات ۱/۱۱۹، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/۱۷۷، الدسوقی ۱/۱۸۶۔

(۱) حدیث: "أسلمت على ما أسلفت من خير" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

وغیرہ اور متأخرین علماء میں سے قرطبی اور ابن منیر نے کی ہے[۱]۔

کافر جو کچھ بھی نیک اعمال کرے، پھر حالت کفر ہی میں مرجائے، تو امام نووی کے قول کے مطابق بالاجماع آخرت میں اس کے لئے کوئی اجر وثواب نہیں ہوگا، بلکہ دنیا ہی میں اس کا بدلہ دے دیا جاتا ہے[۲]، حدیث میں آیا ہے: "وقد قال النبي ﷺ إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها"[۳] (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کسی مومن کی ایک نیکی کو بھی رائیگاں نہیں کرے گا، اس کا بدلہ دنیا میں دے گا، اور آخرت میں بھی دے گا، اور کافر کو اس کی نیکیوں کے بدلہ میں دنیا میں کھلایا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب آخرت میں پہنچے گا تو اس کے پاس کوئی نیکی نہ رہے گی جس کا بدلہ اس کو دیا جائے)۔

ثواب والے اعمال اور ان کی شرائط:

۸ - شریعت میں ثابت ہے کہ انسان کو اللہ کے فضل سے واجب یا مندوب عبادات کی ادائیگی پر ثواب ملتا ہے، اسی طرح حرام اور مکروہات کے ترک پر بھی ثواب ملتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ"[۴] (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا، اسے دیکھ لے گا، اور جس کسی نے ذرہ بھر بھی بدی کی ہوگی اُسے بھی دیکھ لے گا)۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة" (اللہ تعالیٰ کسی مومن پر ایک نیکی کے لئے بھی ظلم نہ کرے گا، اس کا بدلہ دنیا میں دے گا، اور آخرت میں بھی دے گا)۔ لیکن واجب اور مندوب عمل کو بروئے کار لانا اور محرمات ومکروہات کو چھوڑنا فی نفسہ حصول ثواب کے اسباب نہیں ہیں، باوجودیکہ یہ اعمال ادا ہوجاتے ہیں اور ذمہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، محرمات کا چھوڑنا عہدہ برآ ہونے کے لئے کافی ہے، کیونکہ حصول ثواب کے لئے فعل اور ترک میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی نیت شرط ہے، بلکہ مباح امور بغیر نیت کے انجام پاجاتے ہیں، لیکن اگر اس سے ثواب کا ارادہ ہو جو اس کو مشروع عبادت کا وسیلہ بنادے، تو نیت ضروری ہے[۱]۔

علامہ شاطبی فرماتے ہیں: اعمال کے ثواب کا دارومدار نیت پر ہے، عبادات وعادات جیسے تصرفات میں مقصد کا اعتبار ہوتا ہے، اس سلسلہ کے دلائل بہت ہیں، انہیں میں سے چند یہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ"[۲] (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اُسی کے لئے خالص رکھیں)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى"[۳] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور آدمی کو نیت ہی کا صلہ ملتا ہے)۔ فقہی قاعدہ ہے: "لا ثواب إلا بالنية" (یعنی نیت کے بغیر ثواب

(۱) فتح الباری ۱/۹۹، ۱۰۰، ۳/۳۰۱، ۳۰۲۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۷/۱۵۰، ہامش الفروق ۳/۲۲۲، القرطبی ۲۰/۱۵۰، ۱۵۱۔

(۳) حدیث: "إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة" کی روایت مسلم (۴/۲۱۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ زلزلہ/ ۷، ۸۔

(۱) الذخیرہ ص ۶۲، ۲۴۰، الموافقات للشاطبی ۱/۱۴۹-۱۵۱ تا ۲/۲۲۳-۳۲۹، ۳۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۱/۱۳۰، ۲/۵۰، ۵۱، المنثور فی القواعد ۳/۲۸۷، ۲۸۸۔

(۲) سورۂ بینہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

نہیں)، ابن نجیم نے لکھا ہے کہ مشائخ نے حدیث: "**إنما الأعمال بالنيات**" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ اقتضاء النص کے باب سے ہے، اس لئے کہ کچھ عبارت مقدر مانے بغیر حدیث کا مفہوم صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ بہتیرے اعمال ہیں جو بغیر نیت کے وجود میں آجاتے ہیں، لہذا حدیث بالا میں انہوں نے مضاف مقدر ماناہے، یعنی حکم الأعمال، اور اعمال کے حکم دوطرح کے ہوتے ہیں: اول: اخروی، دوم: دنیوی، اخروی سے مراد ثواب اورعقاب کا استحقاق ہے، دنیوی سے مراد صحیح اور فاسد ہونا ہے، یہاں اخروی بالاجماع مراد ہے، اس لئے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے ثواب وعقاب مرتب نہیں ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں کرنے اور چھوڑنے کی کچھ مثالیں علامہ ابن نجیم نے بیان کی ہیں، پھر کہا ہے: ثواب کے لئے عبادت کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ نیت پر ثواب ملتا ہے، اگرچہ عبادت فاسد ہو اور اس نے جان بوجھ کر عبادت کو فاسد نہ کیا ہو، مثلاً: اگر کوئی حدث کی حالت میں یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ باوضو وطاہر ہے نماز پڑھ لے[۱]۔

۹ - بسا اوقات انسان کو بغیر عمل کے محض نیت پر ثواب ملتا ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة**"[۲] (جو کوئی کسی نیکی کا ارادہ کرے، لیکن اس پر عمل نہ کر سکے تو بھی اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي في الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له مانوى وكان نومه صدقة عليه من ربه عزوجل**"[۳] (کوئی شخص اپنے بستر پر آئے اور اس کا ارادہ ہو کہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھے گا، اتفاق سے نیند غالب آجائے یہاں تک کہ صبح ہوجائے تو اس کے لئے اس کی نیت کا صلہ لکھا جائے گا اور اس کا سونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر صدقہ ہوگا)۔

اسی طرح عمل کا ثواب ملتا ہے، خواہ عمل مناسب جگہ واقع نہ ہوا ہو، چنانچہ بخاری میں اس صدقہ کرنے والے کی حدیث ہے جس کا صدقہ زنا کار عورت، مالدار اور چور کے ہاتھ پڑ گیا[۱] معن بن یزید بن اخنس کی حدیث ہے کہ جنہوں نے اپنے باپ کا صدقہ اس شخص سے لیا تھا جن کے پاس وہ رکھا ہوا تھا، اس پر نبی کریم ﷺ نے باپ اور بیٹے دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "**لک مانويت يا يزيد ولک ما أخذت يا معن**"[۲] (دیکھو یزید! جو تم نے نیت کی تھی اس کا ثواب تمہیں ملے گا، اور معن جو تم نے لیا وہ اب تمہارا ہوگیا)۔ ابن حجر نے کہا ہے: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صدقہ کرنے والے کی نیت صالح ہو تو اس کا صدقہ قبول ہوتا ہے، اگرچہ صحیح جگہ پر نہ ہو[۳] یہ فی الجملہ ہے، ایک قول ہے وہ عبادات جن میں کسی طرح التباس نہ ہو ان میں نیت کی ضرورت

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۹، ۲۶۔

(۲) حدیث: "من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۱/ ۱۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

(۳) الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۳۵۔

= حدیث: "من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي من الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له مانوى، وكان نومه صدقة عليه من ربه عزوجل" کی روایت نسائی (۳/ ۲۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)، حاکم (۱/ ۳۱۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوالدرداء کی حدیث سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث: "المتصدق الذي وقعت صدقته في يد زانية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لک ما نويت يا يزيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

نہیں ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا[1] اس کی تفصیل اصطلاح ''نیت'' کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

بغیر عمل کے ثواب:

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ ثواب کا تعلق انسان کے عمل سے ہے، بہرحال جہاں تک بغیر عمل کے ثواب کی بات ہے تو اس بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

اول: دوسرے کو ثواب ہبہ کرنا:

۱۰ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک انسان اپنی کی ہوئی عبادت کا ثواب دوسرے کو ہبہ کرسکتا ہے، خواہ وہ عبادت نماز ہو یا روزہ، یا حج، یا صدقہ، یا قراءتِ قرآن اور اذکار واوراد وغیرہ، اس سلسلہ کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَالَّذِيْنَ جَاؤُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ'' [2] (اور ان لوگوں کا بھی حق ہے، جو ان کے بعد آئے، اور وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے، اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)۔ نیز ارشاد فرمایا: ''وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ'' [3] (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔ نبی کریم علیہ السلام نے سفید وسیاہ رنگ والے دو مینڈھے کی قربانی دی، ان میں سے ایک اپنی طرف سے دوسرے اپنی امت کی طرف سے [4] حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ کے واسطہ اپنے دادا سے روایت کی ہے: ''أن رسول الله ﷺ قال: **لعمرو بن العاص لما سأله عن أبيه: لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلک**'' [1] (اللہ کے رسول علیہ السلام نے حضرت عمرو بن عاص سے فرمایا جب انہوں نے اپنے والد کے بارے میں پوچھا کہ اگر وہ مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے غلام آزاد کرتے، یا صدقہ دیتے یا حج کرتے تو ان سب کا ثواب ان تک پہنچتا)۔

اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں، جہاں تک اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى'' [2] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو لازمی طور پر وہی ملتا ہے، جس کے لئے تگ ودو کرتا ہے۔

مالکیہ کے یہاں نماز اور روزہ کے علاوہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز کے علاوہ عبادات میں دوسرے کو ثواب ہبہ کرنا جائز ہے، روزہ اور قرآن کی تلاوت میں اختلاف ہے، ان حضرات کی دلیل اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز اور روزہ میں زندگی میں نیابت درست نہیں ہے، تو اسی طرح موت کے بعد بھی درست نہ ہوگی۔

۱۱ - نبی کریم علیہ السلام کی ذات ستودہ صفات کو ثواب ہدیہ کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے، اور دوسروں نے ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن عبدالسلام اپنے بعض فتاوی میں تحریر کرتے ہیں: میت کو

---

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۱۴۹، الذخیرہ ۱/ ۲۳۷۔
(۲) سورۂ حشر/ ۱۰۔
(۳) سورۂ محمد/ ۱۹۔
(۴) حدیث: ''ضحی بکبشین أملحين أحدهما عنه والآخر عن

= أمته'' کی روایت ابویعلی نے جابر بن عبداللہ سے کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۲ طبع القدسی) میں ہے۔ ہیثمی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔
(۱) حدیث: ''لو کان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

قرآن کی تلاوت کا ایصال ثواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شریعت کی اجازت کے بغیر ثواب میں تصرف کرنا ہے۔لیکن حطاب فرماتے ہیں: ان صیغوں کے ساتھ ایصال ثواب ممنوع ہے: "**جعلته له**" (یعنی میں نے فلاں کو قرأت کا ثواب ایصال کیا)، "**أهديته له**" (میں نے اس کے لئے ہدیہ کیا)، جہاں تک ایصال ثواب کی دعا کی بات ہے، تو حقیقت میں یہ تصرف نہیں ہے، بلکہ اس تک ثواب منتقل کرنے کی درخواست ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے [۱] مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "اداء" (فقرہ نمبر ۱۴)، (موسوعہ ۲)۔

دوم: کیا فرض کفایہ کا ثواب اس شخص کو پہنچے گا جس نے نہ کیا ہو؟

۱۲- یہ بات معلوم ہے کہ اگر بعض لوگ فرض کفایہ انجام دے دیں، تو باقی لوگوں سے وہ ساقط ہوجاتا ہے، لیکن کیا اس کو بھی ثواب ملے گا جس نے وہ عمل نہ کیا ہو؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا بیان ہے کہ فرض کفایہ کا ثواب صرف اس کے کرنے والے کو ملے گا، اس لئے کہ یہ نفس عمل کا ثواب ہے، اور وہ عمل کرنے والے کو ملے گا، البتہ کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں ذمہ سے سقوط کے سلسلہ میں یکساں ہیں نہ کہ ثواب یا عدم ثواب میں، ہاں اگر وہ کرنے کی نیت کرے تو اس کو اس کی نیت کا ثواب ملے گا، مالکیہ میں سے "الرسالہ" کے بعض شراح رقم فرماتے ہیں: سلام کا جواب نہ دینے والے کو بھی ثواب ملتا ہے جبکہ اس نے سلام کا جواب دینے کا ارادہ کیا تھا لیکن دوسرے کے جواب دیدینے کی وجہ سے جواب نہیں دے سکا، ورنہ ثواب نہیں ملے گا، ابّی سے منقول ہے: مطلقاً اس کو ثواب ملے گا، علامہ زرقانی فرماتے ہیں: یہ زیادتی کی بات ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، منح الجلیل ۱/ ۳۰۶، ۴۴۲، الحطاب ۲/ ۵۴۳ تا ۵۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، ۶۹، ۷۰، قلیوبی ۳/ ۷۳، المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸، قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

سوم: انسان پر جو مصائب آتے ہیں ان پر ثواب ملے گا یا نہیں؟

۱۳- اس سلسلہ میں اصل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها**" [۲] (جو مصیبت بھی کسی مسلمان کو پہنچتی ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہ کا کفارہ بنا دیتا ہے، یہاں تک کہ ایک کانٹا بھی اگر جسم کے کسی حصہ میں چبھ جائے (تو وہ بھی گناہ کے لئے کفارہ بن جاتا ہے)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "**ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه**" [۳] (مسلمان جب بھی کسی پریشانی، بیماری، رنج وملال، تکلیف اور غم سے دوچار ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر اُسے کوئی کانٹا بھی چبھ جاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہوں کا کفارہ بنا دیتے ہیں)۔

علامہ شاطبی نے کہا ہے: اگر مصیبت دوسرے کے عمل سے آئی ہو، تو اس کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوگی، اور اس کی وجہ سے

(۱) الفروق ۱/ ۱۷۱، منح الجلیل ۱/ ۱۷۱، الزرقانی ۳/ ۱۰۹، قواعد الاحکام ۱/ ۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۳۔

(۲) حدیث: "ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۰۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۱۹۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، الفاظ صحیح بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "مايصيب المسلم من نصب ولا وصب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۰۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۱۹۹۲، ۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید اور حضرت ابوہریرہ سے ایک ساتھ کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

دوسرے شخص سے نیکی لے گا اور وہ دوسرا اس کے گناہ کا بوجھ اٹھائے گا[۱] جیسا کہ قیامت کے دن مفلس کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے، اور اگر مصیبتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوں تو وہ محض گناہ کے لئے کفارہ ہوں گی، یا کفارہ بھی ہوں گی اور اجر بھی ملے گا)[۲]۔

علامہ قرافی اور عزبن عبدالسلام نے کہا ہے: مصیبتیں گناہوں کے لئے یقیناً کفارہ ہیں، خواہ مبتلی شخص ناراض ہو یا خوش، البتہ اگر وہ صابر وراضی رہے تو گناہ کے لئے کفارہ ہونے کے ساتھ ثواب بھی ملے گا، نفس مصیبت میں مصیبت ہونے کے اعتبار سے کوئی ثواب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کمائی نہیں ہیں، اور مصیبت کے ذریعہ کفارہ ہونا کسب سے بھی ہوتا ہے اور بغیر کسب کے بھی[۳]۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: تحقیقی بات یہ ہے کہ مصیبت اپنے ہم پلہ گناہ کے لئے کفارہ ہوتی ہے، اور مصیبت پر رضا سے ثواب مرتب ہوتا ہے، اگر مبتلیٰ شخص کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہے، تو اس کے بدلہ اسی کے بقدر ثواب ملتا ہے[۴]۔

حنفیہ نے کہا ہے: منقول نصوص میں جو آیا ہے یعنی طاعت، مومن کی تکلیف، اس کے بچے کی تکلیف، یہاں تک کہ جو کانٹا اس کو چبھے اس پر ثواب اور رزق کا وعدہ، وہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے۔ جو ضرور پورا ہوگا اس لئے کہ اس کا وعدہ سچا ہے[۵]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

(۲) حدیث "المفلس" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) الفروق ۴/ ۲۳۴، قواعد الاحکام ۱/ ۱۱۵۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۱۰۵۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۶۰۳۔

ثواب میں فرق:

ثواب میں کمی بیشی مختلف اعتبارات سے ہوتی ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف: مشقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۴- مشقت میں مبتلا کرنا شریعت کا مقصد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مکلّف سے حرج دور کر دیا گیا ہے، البتہ فی الجملہ حکم شرعی کو انجام دینے کے دوران مشقت کے فرق سے ثواب میں فرق ہوتا ہے، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جب دو عمل شرف، شرائط، سنن اور ارکان میں یکساں ہوں، البتہ دونوں میں سے ایک میں مشقت ہو، تو دونوں اپنے شرائط ومرتبہ وغیرہ کے اعتبار سے ثواب میں برابر ہوں گے، اور ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے لئے مشقت برداشت کرنے میں اکیلا ہوگا تو اس کو مشقت کے برداشت کرنے پر ثواب ملے گا، نہ کہ عین مشقت پر، یہ ایسا ہی ہے جیسے موسم گرما وبہار میں اور جاڑے کی سخت سردی میں غسل کرنا۔ موسم سرما میں ٹھنڈک کی مشقت برداشت کرنے کی وجہ سے غسل کا ثوب بڑھ جائے گا۔ یہی حکم وسائل وذرائع میں مشقت کا ہے، جیسے کوئی شخص مساجد، حج اور جہاد کا ارادہ قریب مسافت سے کرے، اور دوسرا ان کا ارادہ دور مسافت سے کرے، تو ان کے ثواب میں وسائل کے فرق سے فرق ہوگا، اور ان عبادات کی سنت، ان کی شرائط اور ان کے ارکان کی ادائیگی کے اعتبار سے ثواب برابر ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں طاعت کے ذرائع ووسائل پر بھی ثواب ملتا ہے، جس طرح مقاصد کو بروئے کار لانے پر ملتا ہے، البتہ وسائل اور مقاصد کے اجر وثواب میں فرق مراتب ہے، اسی طرح جماعت کے قیام کی طرف نمازی کے جو قدم اٹھتے ہیں اس کے ہر قدم پر ایک درجہ بلند ہوتا ہے، اور ایک گناہ جھڑتا ہے، جو جتنی ہی دور سے نماز پڑھنے کے لئے مسجد جاتا ہے اُس کو اتنا ہی زیادہ ثواب ملتا ہے،

اور جہاد کے لئے نکلنے والے مسافرین پیاس کی شدت، درد والم، بھوک مری، کم وبیش اخراجات، وادیوں کو عبور کرنے میں مشقتوں کا سامنا کرتے ہیں، اور دشمنوں سے مقابلہ میں جتنی بھی مشقتیں جھیلتے ہیں، ان کی وجہ سے ان کو نیک عمل کا اجر ملتا ہے۔ جب عبادات کی انجام دہی میں معمول سے زیادہ مشقت ہوتو خود ان مشقتوں پر ثواب ملتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خود بھی شریعت کے مقصود کے درجہ میں ہیں۔ کیونکہ وہ شریعت کا مقصود نہیں ہوتیں تو ان پر ثواب بھی نہیں ملتا[۱]۔

ب: وقت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۵- اسی قبیل سے رمضان المبارک کے مہینہ کا دوسرے مہینوں پر افضل ہونا ہے، یوم عاشوراء اور عرفہ کے روزے کا دوسرے دنوں کی روزے پر برتر ہونا، لیلۃ القدر میں عمل کا رمضان کی ہر رات کے عمل کی برابری کے ساتھ دوسری راتوں پر فائق ہونا، اسی طرح رات کی آخری تہائی کا دوسرے اوقات پر فضیلت حاصل ہونا وغیرہ ہے، اس سلسلہ میں نصوص بہت ہیں[۲]، ان ہی میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"[۳] (شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)۔

ج: مقام کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۶- اللہ تعالیٰ نے اپنی مہربانی سے بعض مقامات پر ادا کی جانے والی عبادات پر اجر میں بہت زیادہ اضافہ کیا ہے، چنانچہ اس نے مسجد نبوی کی نماز سے مسجد حرام کی نماز کو افضل بنایا ہے، حالانکہ نماز ہونے میں دونوں

(۱) قواعد الاحکام ۱/۳۱، الموافقات ۲/۱۲۵۔
(۲) المغنی ۳/۱۷۸، قواعد الاحکام ۱/۲۶، ۲۷۔
(۳) سورۂ قدر/۳۔

برابر ہیں، مسجد نبوی کی نماز مسجد اقصی کی نماز سے افضل ہے، اور مسجد اقصی کی نماز دیگر مساجد کی نماز سے افضل ہے، اسی طرح میدان عرفہ، مطاف، مسعی، مزدلفہ، منیٰ، مرمی الجمار، وغیرہ مقامات جن کے فضائل احادیث میں مذکور ہیں، دوسرے مقامات سے افضل وبرتر ہیں[۱] نبی کریم علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں: **"صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"**[۲] (میری اس مسجد میں نماز مسجد حرام کے سوا تمام مسجدوں میں نماز سے ایک ہزار درجہ زیادہ بہتر ہے)۔

د: عمل میں مصلحت کے اعتبار سے ثواب میں فرق:

۱۷- ایمان کثرت ثواب میں تمام اعمال سے افضل ہے، اس لئے کہ ایمان کا ثواب جنت میں ہمیشہ ہمیش رہنا اور جہنم سے خلاصی ہے۔

جماعت کی نماز کا ثواب اکیلا پڑھنے والے کی نماز سے ستائس گنا زیادہ ہے[۳]۔

ثواب کا باطل ہونا:

۱۸- عبادت کے درست ہونے کے بعد ثواب کا ملنا ضروری نہیں ہے، یعنی دونوں کے درمیان لازم وملزوم کی نسبت نہیں ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک عبادت ارکان وشرائط کے مکمل ہونے کی وجہ سے درست ہوتی ہے، لیکن عبادت کرنے والا ثواب سے محروم رہتا ہے، اس لئے کہ ایسے مقاصد اور نیتیں اس میں شامل ہوجاتی ہیں، جو آخرت

(۱) فتح الباری ۳/۶۳، ۶۴، ۶۵، الجمل ۵/۳۳۳۔
(۲) حدیث: **"صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے۔
(۳) قواعد الأحکام ۱/۲۶، ۲۷، الحطاب ۲/۸۴۔

میں اس کے ثواب کو باطل کردیتی ہیں، اس کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[1] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور آدمی کو نیت ہی کا صلہ ملتا ہے، چنانچہ جس کی ہجرت حصول دنیا کی خاطر ہو یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہو، تو اس کی ہجرت اسی کی طرف ہوگی جس کی طرف اس نے ہجرت کی ہے)۔

ان مقاصد میں سے ایک ریاکاری ہے جو فی الجملہ عبادت کے ثواب کو باطل کردیتی ہے۔

۱۹ - بسا اوقات عمل درست ہوتا ہے، اس کا کرنے والا ثواب کا مستحق بھی ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد اس سے کوئی ایسا عمل صادر ہوجاتا ہے جو ثواب کو باطل کردیتا ہے، چنانچہ احسان جتلانا اور ایذا رسانی صدقہ کے اجر کو ختم کردیتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ"[2] (اے ایمان والو اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور اذیت پہنچا کر باطل نہ کردو)۔ علامہ ابن القیم نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے صاحب صدقہ اور اس کے عمل کے باطل ہونے کی مثال بیان کی ہے: "كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا"[3] (کہ جیسے ایک چکنا پتھر ہے جس پر کچھ مٹی ہے، پھر اس پر زور کی بارش ہو سو وہ اس کو بالکل صاف کردے)۔ بعض معصیت بھی عبادت کے ثواب کو باطل کردیتی ہے، اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من أتى عرافا

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) پر گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

فسأله عن شئی لم تقبل له صلاة أربعين ليلة"[1] (جو شخص کسی نجومی کے پاس جائے اور اس سے کوئی بات پوچھے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہ ہوگی)۔

امام نووی حدیث کا مفہوم بتاتے ہیں: ایسے شخص کو نماز کا ثواب نہیں ملے گا، اگرچہ فرض ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔

۲۰ - اللہ کے ساتھ شرک کرنا عمل کی صحت اور اس کے ثواب کو باطل کردیتا ہے[2] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"[3] (اے مخاطب) اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا)۔

مزید اس کی تفصیل "ردة" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم

ہبہ میں ثواب:

۲۱ - ہبہ میں ثواب سے مقصود مالی عوض ہے، ہبہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا مادی عوض نہ ہو، اس لئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے، عقد معاوضہ نہیں ہے، البتہ اس میں معاوضہ دینا جائز ہے، اور اس کو "هبة الثواب" (بدلہ کا ہبہ) کہا جاتا ہے، اور یہ ایسا ہبہ ہے جس کا پورا معاوضہ دیا جاتا ہے، اور کبھی ہبہ میں عوض کی شرط ہوتی ہے، اور کبھی نہیں۔

اگر عقد ہبہ میں معاوضہ کی شرط ہو، اور مقدار بھی معلوم ہو، تو حنفیہ،

(۱) حدیث: "من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۱ طبع الحلبی) نے بعض امہات المومنین سے کی ہے۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹۵، ۲۹۶، ۲/ ۱۱۸، إعلام الموقعين ۱/ ۱۸۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۷، ابن عابدین ۱/ ۲۷۸، قواعد الأحکام ۱/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۳) سورۂ زمر/ ۶۵۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک عقد صحیح ہے، ان حضرات نے معنی کا لحاظ رکھا ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ کے لحاظ سے تناقض کی وجہ سے یہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ ہبہ کا لفظ تبرع کا متقاضی ہے۔

جب عقد صحیح ہوگا، تو فی الجملہ وہ عقد بیع یا بیع کے مثل سمجھا جائے گا، اور اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اس میں خیار، عیب کی بنیاد پر لوٹانے اور شفعہ کے حقوق حاصل ہوں گے، اور واپس لینے کا حق ساقط ہوجائے گا، البتہ حنفیہ نے واپسی کے حق کے ساقط ہونے کے لئے قبضہ کی شرط لگائی ہے۔ امام احمد سے جو منقول ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں ہبہ کے احکام غالب رہیں گے، لہذا اس میں بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

۲۲ - اور اگر عقد ہبہ میں عوض کی شرط ہو، لیکن مجہول ہو، تو بھی حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں عقد درست ہوگا، یہی امام احمدؒ کا ظاہر کلام ہے، اور شافعیہ کا اصل مذہب کے علاوہ ایک قول یہ بھی ہے، البتہ حنفیہ کے یہاں عقد شروع سے آخر تک ہبہ سمجھا جائے گا، اسی لئے ان کے اصل مذہب کے مطابق کہ وہ ہبہ میں رجوع کو جائز قرار دیتے ہیں، اس میں رجوع کرنا جائز ہوگا، مالکیہ نے کہا ہے: موہوب لہ کو اختیار ہے، چاہے قیمت ادا کرے یا ہبہ واپس کردے، اگر قیمت دے گا تو واہب کے لئے اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اور اگر قیمت نہیں دے گا تو واہب کو ہبہ کی واپسی کا حق ہوگا، یہی امام احمدؒ کا کلام ظاہر ہے، شافعیہ کے راجح مذہب میں اور حنابلہ کے نزدیک عقد باطل ہوگا، اور بیع فاسد کے حکم میں ہوگا۔

۲۳ - اگر مطلق ہبہ کرے، بدلہ ہونے یا اس کے نہ ہونے کی کوئی قید نہ لگائے، تو شافعیہ کے یہاں اگر اپنے سے کمتر حیثیت والے کو ہبہ کرے تو عوض نہیں ملے گا، اسی طرح اگر اپنے سے اعلی حیثیت والے کو ہبہ کرے تو اظہر قول کے مطابق بدلہ نہیں ہوگا۔ اگر اپنے ہم مرتبہ کو دے تو راجح مذہب کے مطابق بدلہ نہیں ملے گا۔

مالکیہ کے یہاں واہب کے قول کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عرف اس کے خلاف نہ ہو۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ، عوض کا متقاضی نہیں ہوگا، اور جو لوگ مطلق ہبہ میں عوض کے قائل ہیں ان کے نزدیک بدلہ میں موہوب کی قیمت دی جائے گی، یا عرف میں اس جیسے کا جو بدلہ معتبر ہوگا وہ دیا جائے گا[(۱)]۔

۲۴ - ہبۃ الثواب کے مذکورہ احکام (حق شفعہ، حق خیار، حق اسقاط رجوع) کے علاوہ یہ ہے کہ بچہ کے ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے مال میں سے ہبۃ الثواب والا ہبہ کرے، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ابتداء ہبہ ہے، قبضہ پر ملکیت موقوف ہوتی ہے، عقد معاوضہ تو آخر میں ہوتا ہے، اور ولی ہبہ کا مالک نہیں ہے، اس لئے ہبہ منعقد نہیں ہوگا، لہذا ہبہ کا عقد معاوضہ ہونا متصور نہیں ہوگا کہ ولی کو بیع کی طرح اس کا اختیار حاصل ہو، مالکیہ کے یہاں باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کا حکم ایسا ہی ہے۔

حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے ہے کہ باپ کے لئے جائز ہے کہ بچہ کے مال میں سے ہبۃ الثواب ہبہ کرے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ پایا جارہا ہے، لہذا بیع کے معنی میں ہوجائے گا، اور بیع کی طرح ولی کے لئے جائز ہوگا[(۲)]۔

یہ سب فی الجملہ ہے، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''ہبہ''، ''شفعہ'' اور ''خیار''۔

(۱) البدائع ۱۳۲/۶، ابن عابدین ۵۱۶/۴ تا ۵۲۰، الشرح الصغیر ۳۱۹/۲، ۳۲۰ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱۱۰/۴، ۱۱۲، الزرقانی ۱۷۹/۶، مغنی المحتاج ۴۰۴/۲، القلیوبی ۱۱۴/۳، الروضۃ ۳۸۶/۵، المغنی ۶۸۴/۵، ۶۸۵، الإ فصاح ۵۹/۲، منتہی الإ رادات ۵۱۹/۲۔

(۲) البدائع ۱۵۳/۵، الشرح الصغیر ۳۲۰/۲ طبع الحلبی، منتہی الإ رادات ۲۹۳/۲۔

ثول

تعریف:

۱- ثول: ایک طرح کی بیماری ہے، جو جنون کے مشابہ ہے، صاحب قاموس نے لکھا ہے: خاص طور پر بکری کے اعضاء میں ڈھیلا پن پیدا ہونا ہے، یا اس کو جنون کی طرح کوئی بیماری لاحق ہوتی ہے، جس کے اثر سے چراگاہ میں چکر کاٹتی، اور بکریوں کے ساتھ نہیں رہتی ہے۔

ابن اثیر نے لکھا ہے: ثول: جنون کے مثل ایک بیماری ہے، جو بکریوں کو ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی گردن ٹیڑھی ہوجاتی ہے، ایک قول ہے کہ وہ ایک بیماری ہے جو پیٹھ اور سروں میں اثر انداز ہوتی ہے، اور بکریاں زمین پر ڈھیر ہوجاتی ہیں، ثولاء: مادہ دیوانی بکری وغیرہ، اور اثول: نر مجنون بکرا وغیرہ (۱)۔

فقہاء نے بھی اس لفظ کو لغوی معنی میں استعمال کیا ہے۔

رملی کا بیان ہے: الثولاء: وہ دیوانی بکری ہے، جو چراگاہ میں چکر کاٹتی ہے اور بہت کم چرتی ہے، جس کی وجہ سے دن بدن دبلی ہوتی چلی جاتی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

ہیام:

۲- ہیام کا ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک بیماری ہے جو اونٹوں کو خراب پانی پینے کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے، یا وہ ایک قسم کی شدید پیاس ہے جس کی وجہ سے وہ پانی سے سیراب نہیں ہوتا ہے، زمین میں سرگرداں پھرتا ہے اور چارہ نہیں کھاتا ہے، اس کا واحد ہیمان، اور مؤنث ہیمیٰ ہے۔

ہیماء اور ثولاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسی آفت کے شکار ہیں کہ اس کی وجہ سے نہ چرتے ہیں، اور نہ چارہ کھاتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- راجح مذہب کے مطابق شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ثولاء کی قربانی درست نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے بکری میں قربانی کے ناکافی ہونے کے لئے ایسی دائمی جنون کی قید لگائی ہے جس کی وجہ سے قوت تمیز ختم ہوجائے، اس طور پر کہ منفعت کو اختیار نہ کرے اور مضرت سے نہ بچے، غیر دائمی جنون ان کے نزدیک مضر نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نیز مالکیہ میں سے علامہ ابن عبد البر نے ثولاء کی قربانی کو جائز قرار دیا ہے، البتہ حنفیہ نے قربانی کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چرتی ہو، لہذا اگر جنون چرنے اور چارہ کھانے سے مانع ہو، تو اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ جنون ہلاکت کا سبب ہے، لہذا عیب بہت زیادہ ہے، ابن عبد البر نے ثولاء کی قربانی

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، المغرب، الصحاح، التعریفات الفقہیۃ للمجددی البرکتی، النہایۃ لابن الأثیر مادہ: "ثول"۔

(۲) البنایہ ۹/۱۴۹، ابن عابدین ۵/۲۰۵، الجمل علی شرح المنہج ۵/۲۵۳، بدائع الصنائع ۵/۷۵، ۷۶، شرح الزرقانی ۳/۳۴، الحطاب، ۳/۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۸۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۸۔

(۲) الحطاب ۳/۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۰ طبع دارالفکر، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۸، الجمل علی شرح المنہج ۵/۲۵۳، روضۃ الطالبین ۳/۱۹۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۸۶۔

کے جائز ہونے کے لئے اس کے موٹا ہونے کی شرط لگائی ہے [۱] اس سلسلہ میں فقہاء حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو" اضحیۃ"۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۱۴۹، بدائع الصنائع ۵/ ۶۷، ۷ طبع الجمالیۃ، ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، شرح الزرقانی ۳/ ۳۴۔

ثیاب

دیکھئے:" لباس"، اور "لبس"۔

ثیوبۃ

تعریف:

۱- ثیوبۃ: ثاب یثوب کا مصدر مصنوعی ہے، جس کا معنی لوٹنا ہے، شادی شدہ مرد کو ثیب اور شادی شدہ عورت کو ثیبہ کہا جاتا ہے، عورت کے لئے اس کا استعمال زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ کر آتی ہے، اور اس کی پہلی حالت باقی نہیں رہتی ہے، حدیث شریف میں ہے:"البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" [۱] (غیر شادی شدہ لڑکا اور لڑکی کے لئے سو کوڑے اور ایک سال شہر بدر کرنا ہے، اور شادی شدہ مرد وعورت کے لئے سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)۔

لفظ ثیوبۃ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، ثیوبۃ کے قریب المعنی احصان کا لفظ ہے، اس لئے کہ نکاح صحیح میں وطی کا حصول احصان ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: بکارت:

۲- بکارۃ: عورت کا پردۂ بکارت، اگر نومولود والدین کا پہلا بچہ ہوتو

(۱) حدیث:"البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادۃ بن الصامت سے کی ہے۔

(۲) تاج العروس، لسان العرب، المصباح مادہ:" ثوب"۔

بکر کہلاتا ہے(۱)، بکارۃ پہلے معنی کے اعتبار سے ثیوبۃ کی ضد ہے، نہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ دونوں ایک ساتھ ختم ہو سکتے ہیں۔

ب: احصان:

۳- احصان کا ایک معنی شادی کرنا ہے، شرعاً: ایسا صحیح نکاح جس میں بلوغ واسلام کے ساتھ وطی ہوئی ہو۔

ثیوبت اور احصان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثیوبت کبھی نکاح صحیح کے بعد وطی سے اور کبھی بغیر وطی کے ثابت ہو جاتی ہے۔

ثیوبت کا تحقق:

۴- بحث کے مقامات کے اعتبار سے ثیوبت کی مراد الگ الگ ہوتی ہے، شادی میں بکارت کی شرط لگانے میں، بکارت کی شرط پر فروخت شدہ باندی کو واپس کرنے میں اگر اس کا ثیبہ ہونا ظاہر ہو جائے، اسی طرح شادی کی وکالت میں اور باکرہ یا ثیبہ کے لئے وصیت میں ثیوبت سے مراد پردۂ بکارت کا زائل ہونا ہے، خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا اس کے بغیر ہو، نکاح میں ثیبہ سے اجازت لینے میں صرف جماع کے ذریعہ پردۂ بکارت کا زائل ہونا مراد ہے۔ زانی اور زانیہ کی سنگساری کے سلسلہ میں ثیوبت سے مراد نکاح صحیح میں مع شرائط وطی کا پہلے پایا جانا ہے، ان سب کی تفصیل کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہوں پر ملاحظہ ہو، نیز دیکھئے: ''نکاح''، ''وصیۃ'' اور ''زنا''(۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- نکاح کے باب میں کبیرہ اور صغیرہ میں ثیوبت کا اثر ظاہر ہوتا ہے:

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''بکر''۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۸۸/۴ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۴۹۱/۳ طبع دار الفکر، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۵۳۴۔

کبیرہ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر"(۱) (غیر کنواری عورت کا نکاح اس وقت تک نہ کیا جائے جب تک اس کی اجازت نہ لے لی جائے)۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے: "ليس للولي من الثيب أمر"(۲) (ثیبہ کے معاملہ میں ولی کو کچھ اختیار نہیں ہے)۔ نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"(۳) (ثیبہ اپنی ذات کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے)۔ حضرت حسن بصریؒ نے کہا: باپ اپنی بالغہ ثیبہ بیٹی کی شادی اس کی رضا کے بغیر کر سکتا ہے(۴)۔

جہاں تک ثیبہ نابالغہ کی بات ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل ہے، پس

(۱) حدیث: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۹۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس للولي من الثيب أمر......" کی روایت ابوداؤد (۵۷۹/۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲۳۹/۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے اس روایت کو اس بنا پر معلول قرار دیا ہے کہ اس کے ایک راوی نے متن اور سند میں اپنے شیخ صالح بن کیسان سے روایت میں شریک راوی سے اختلاف کیا ہے، پس اس روایت کے صحیح الفاظ وہ ہیں جنہیں مسلم نے اس طرح نقل کیا ہے "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن من نفسها وإذنها صماتها" صحیح مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "الأيم أحق بنفسها من وليها......" کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲۹۶/۲، الفتاوی الہندیہ ۲۸۹/۱، مواہب الجلیل ۴۲۷/۳، القوانین الفقہیہ ر ۲۰۳، القلیوبی ۲۲۳/۳، روضۃ الطالبین ۵۴/۷، المغنی ۴۹۱/۶، ۴۹۲، ۴۹۳۔

باپ اپنی ثیبہ نابالغہ بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرسکتا ہے، کیونکہ وہ چھوٹی بچی ہے، اس لئے باکرہ اور نابالغ لڑکے کی طرح اس پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی (۱)۔

شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی شادی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جن احادیث میں ثیبہ سے اجازت طلب کرنے کو لازم قرار دیا گیا ہے وہ عام ہیں، اور نابالغہ ثیبہ کی اجازت اس کے نابالغہ ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اجبار بکارت اور ثیوبت کی بنیاد پر الگ الگ ہوتا ہے نہ کہ چھوٹی اور بڑی ہونے کی بنیاد پر، اور یہ ثیبہ ہے، اور اس لئے بھی کہ شادی میں تاخیر اس کے حق میں مفید ہے، فائدہ یہ ہے کہ جب وہ بالغہ ہوجائے گی تو خود مختار ہوجائے گی (۲)۔

۶ - اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثیبہ کی اجازت بولنا ہے، اگر وہ بولنے والی ہو، اور اگر قوت گویائی نہ ہو تو اشارہ یا تحریر معتبر ہے، اللہ کے رسول علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الثیب تشاور" (۳) (ثیبہ عورت کی شادی کے بارے میں اس سے مشورہ لیا جائے)۔ اور اس لئے بھی کہ ثیبہ کے حق میں بولنا معیوب نہیں ہے۔

جس ثیبہ کا نطق معتبر ہے اس سے مراد وہ ثیبہ ہے، جو فطری طریقہ پر موطوءہ ہو، اور وطی حلال ہو، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا بھی مذہب یہی ہے، اور امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر وطی آگے کی شرمگاہ میں ہو تو ثیبہ ہونے میں حلال اور حرام وطی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لیکن اگر جماع کے بغیر پردۂ بکارت زائل ہوجائے تو وہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں باکرہ لڑکیوں کے حکم میں ہے (۱)۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا حکم ثیبہ کی طرح ہے، اس لئے کہ پردۂ بکارت زائل ہو چکا ہے۔

۷ - جن عیوب کی بنیاد پر فسخ نکاح جائز ہوتا ہے ان پر گفتگو کرتے وقت فقہاء نے نکاح میں ثیوبت کے احکام پر روشنی ڈالی ہے، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی مرد بکارت کی شرط کے ساتھ شادی کرے، بعد میں ثیبہ ہونے کا علم ہو، تو اسے فسخ نکاح کا اختیار ہوگا (۲) مزید تفصیل اصطلاح "بکارۃ" کے تحت ملاحظہ ہو، اسی طرح بیویوں کے درمیان شب باشی کی باری کے موقع پر گفتگو کی ہے کہ اگر کوئی شخص ثیبہ سے شادی کرے درانحالیکہ پہلے سے اس کے پاس ایک بیوی ہو، تو ثیبہ کے پاس تین رات گذارے گا، پھر دونوں کے درمیان باری متعین کرے گا، اور ثیوبت کے اثبات کے لئے شہادت کے باب میں فقہاء نے کلام کیا ہے جہاں عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل اصطلاح "قسم بین الزوجات" میں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۱۹۷ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰، القوانین الفقہیہ ر ۲۰۴، القلیوبی ۳/ ۲۳، ۳۲۳، المغنی ۶/ ۴۹۳۔

(۳) حدیث: "الثیب تشاور......" کو حنفیہ میں سے صاحب الہدایہ نے ذکر کیا ہے، امام زیلعیؒ نے کہا: (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے، اس معنی کی حدیث قریب ہی گذری)، نصب الرایہ (۳/ ۱۹۵ طبع المجلس العلمی)۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۹۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰، مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۷، القوانین الفقہیہ ر ۲۰۳، القلیوبی ۳/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۴، المغنی ۶/ ۴۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۲۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۱۶، مواہب الجلیل ۳/ ۴۹۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، طبع مصطفی البابی الحلبی، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۵۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

جائحۃ

تعریف:

۱- لغت میں جائحہ کا معنی سختی ہے، یہ خشک سالی یا کسی آفت کی وجہ سے مال کو برباد کرتی ہے، یہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی جڑ سے اکھیڑنا اور ہلاک کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جاحتهم الجائحة واجتاحتهم" (مصیبت نے ان لوگوں کو ہلاک کردیا)، اسی طرح کہا جاتا ہے: "جاح الله ماله وأجاحه" یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی آفت سے ہلاک کردیا۔

کبھی ہلاکت اولے سے ہوتی ہے جو آسمان سے گرتا ہے، اگر اس کا سائز بڑا ہو تو ضرر بھی زیادہ ہوتا ہے، اور کبھی بے انتہا ٹھنڈک اور گرمی کی وجہ سے ہوتی ہے، اور پھل برباد ہوجاتے ہیں [(۱)]۔

ابن القاسم اور اکثر مالکیہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک جائحہ ہر اُس شئ کو کہتے ہیں جس کا دفاع جاننے کے باوجود ناممکن ہو، جیسے کہ آسمانی آفت، ٹھنڈک اور گرمی، اسی طرح بادسموم، برف باری، بارش، ٹڈی، چوہے، گردوغبار اور آگ وغیرہ، یا غیر آسمانی آفت ہو یعنی فوج کی طرف سے ہو۔ جہاں تک چور کے فعل کی بات ہے (تو اگر اس کا علم نہ ہو) تو اس میں اختلاف ہے اور اگر چوری کا علم ہوجائے تو ابن القاسم اور اکثر مالکیہ کے قول کے مطابق یہ جائحہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا دفاع ممکن ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ جائحہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے جائحہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جائحہ اس کو کہتے ہیں جو کل یا بعض پھل کو بغیر کسی آدمی کی جنایت کے ہلاک کردے، جیسے ہوا، بارش، برف، اولہ، پالا، آسمان سے گرنے والی آگ، گرمی اور خشک سالی وغیرہ [(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- آفت:

۲- لغت میں آفت ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی شئ کو لاحق ہونے کے بعد تباہ کردے، اس کی جمع آفات ہے [(۲)]۔

ایک اعتبار سے آفت جائحہ سے عام ہے، کہ کبھی کھیتی اور پھل کو ہلاک کردیتی ہے اور کبھی ہلاک نہیں کرتی ہے، دوسرے اعتبار سے جائحہ آفت سے عام ہے کہ کبھی مرض، یا گرمی، یا آگ یا اسی طرح دوسرے اسباب کے ذریعہ ہوتی ہے، فقہاء لفظ آفت کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور اکثر اس میں آسمانی ہونے کی قید لگاتے ہیں، جس میں انسان کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، اور آفت کبھی عام ہوتی ہے، جیسے بے انتہا گرمی اور ٹھنڈک، اور کبھی خاص ہوتی ہے جیسے جنون [(۳)]۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "جوح"۔

---

(۱) الدسوقی ۳/۱۸۵ طبع دارالفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۶۳ طبع دارالمعرفہ، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۷۳ طبع الحلبی، المنتقی ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳ طبع اول، الأم للشافعی ۳/ ۵۸ طبع دارالمعرفہ، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۰۰، ۲۰۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۳/ ۲۸۵ شائع کردہ مکتبۃ النصر، الانصاف ۵/ ۷۶، ۷۷ طبع التراث عکسی مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔

(۲) المصباح، اللسان، القاموس مادہ: "أوف"۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷ طبع بولاق، حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ۴/ ۴۲ طبع بولاق، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۷۳ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۱ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۴/ ۲۱۶ طبع المنار، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲ طبع الأمیریہ، التلویح ۲/ ۱۶۷ طبع صبیح، کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۲۶۳، نیل الأوطار ۵/ ۲۸۰ طبع مکتبۃ الجیل، نیز دیکھئے: اصطلاح "آفت"۔

ب: تلف:

۳- تلف کا معنی ہلاکت ہے، جب کوئی شی ہلاک ہوجائے تو کہا جاتا ہے: "تلف الشيء تلفا، اسم صفت تالف ہے، کوئی کسی چیز کو ہلاک کردے تو کہا جاتا ہے: أتلفه اور رجل متلف لماله" (فلاں آدمی اپنے مال کو ہلاک کرنے والا ہے)، اسم مبالغہ متلاف ہے [۱]، جائحہ تلف کا ایک سبب ہے۔

(۱) المصباح مادہ: ''تلف''۔

جائحہ کی اقسام اور اس کے احکام:

۴- جائحہ کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ ایسی مصیبت جس میں انسانی عمل کو دخل نہ ہو۔

ب۔ انسان کی طرف سے مصیبت جیسے بادشاہ، فوج اور چور کا عمل، یہ تقسیم ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو انسانی عمل کو جائحہ تصور کرتے ہیں۔

پہلی قسم کے جائحہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: ایسی مصیبت جو پانی کی وجہ سے ہو، دوم: ایسی مصیبت جو پانی کے علاوہ کی وجہ سے ہو، جو جائحہ پانی کی وجہ سے ہو تو اگر وہ خشک سالی کی وجہ سے ہو تو امام مالک نے ''الواضحہ'' میں کہا ہے: کم ہو یا زیادہ وضع کیا جائے گا، خواہ بارش کی کمی کی وجہ سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے۔ یہی ابن القاسم کا بھی قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس منفعت کے مکمل ہونے کی شرائط میں سینچائی ہے، تو مشتری سے آفت کی کمی وبیشی کے لحاظ سے کرایہ پر دی گئی زمین کی منفعت میں سے وضع کرنا ضروری ہے، مذکورہ آفت اور دیگر آفتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیگر معمولی آفات سے پھلوں کا محفوظ رہنا ناممکن ہے، البتہ پانی کی معمولی پریشانی سے پھل محفوظ رہ سکتا ہے، تو مشتری ان آفات سے سلامتی کی شرط کے ساتھ عقد کرے گا، معمولی خرابی اور نقصان سے سلامتی کی شرط نہیں ہوگی۔ اور اگر آفت کثرت بارش کی وجہ سے ہو تو وہ سڑ جانے کی ایک قسم ہے، اور اس کا حکم دوسری خرابیوں کے حکم کی طرح ہوگا، یعنی اگر زیادہ ہو تو وضع کیا جائے گا، اور کم ہو تو نہیں [۱]۔

دوسری قسم: یعنی وہ مصیبت جو آدمیوں کی طرف سے ہو، جیسے کہ چوری، اس میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے اس کو جائحہ میں شمار نہیں کیا ہے، دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے: "إذا منع الله الثمرة.." (جب اللہ تعالیٰ پھل کو روک دے)، بعض نے جائحہ میں شمار کیا ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک یہ جائحہ کی تعریف میں داخل ہے [۲]۔

جائحہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

الف- زکاۃ میں جائحہ کا اثر:

۵- ''المغنی'' میں ہے: کھجور کا اندازہ کرکے درخت ہی پر چھوڑ دیا جائے، تو مالک کھجور پر حفاظت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اگر کسی طرح کی آفت سے پھل ہلاک ہوجائے، تو اندازہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان سے مؤاخذہ بھی نہیں ہوگا، ہمارے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اندازہ کرنے والا درخت پر لگے ہوئے پھل کا اندازہ کرلے، اس کے بعد پھل ہلاک ہوجائے، تو مالک پر کچھ بھی زکاۃ واجب نہیں

(۱) حدیث: "إذا منع الله الثمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۸ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۱۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المنتقی ۴/ ۲۳۳ طبع اول، المہذب ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸ طبع الحلبی، نیل الأوطار ۲۸۱/۵ طبع الجیل۔

ہوگی اگر توڑنے سے پہلے ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ پھل توڑنے سے پہلے اس مال کے حکم میں ہے جس پر قبضہ نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی پھل خریدے اور نہ توڑے پھر کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے، تو مشتری ہلاک شدہ پھل کے بقدر ثمن بائع سے واپس لے گا[1]۔

پھر حنفیہ نے جو آفت، تلف یا ہلاکت کو جائحہ کہتے ہیں، اس مال کی ہلاکت کے سلسلہ میں جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے، چند صورتیں ذکر کی ہیں۔ جیسے پورے نصاب زکاۃ یا بعض کا ہلاک ہونا، حولان حول کے بعد بدل کے سائمہ جانور کا ہلاک ہونا، بقدر نصاب باقی رہنا اور عفو (دو نصاب کے درمیان کی مقدار) کا ہلاک ہونا، بدل کا ہلاک ہونا اگر اس کو حولان کے بعد بدل دے۔ فقہاء حنفیہ نے مال زکاۃ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے سقوط زکاۃ کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس پر سال گذر چکا ہو، اور زکاۃ کی ادائیگی سے قبل مالک کی طرف سے بغیر تعدی واستہلاک کے ہلاک ہوا ہو، کیونکہ ان کے نزدیک آسانی کی خاطر نصاب ہی کا ایک جزء واجب ہے۔ تو جب محل وجوب نہیں رہے گا تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی۔

یہی جدید قول امام شافعیؒ کا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کا تعلق مال سے ہے، وہ مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ زکاۃ کا تعلق عین مال سے ہے، جیسا کہ مضارب کا حق ہے، لہذا اگر پھلوں کی مقدار کے اندازہ کے بعد کوئی آسمانی آفت آئے اور پھل برباد ہوجائے، یا درخت یا کھلیان سے پھل چوری ہوجائے، اگر تعدی یا کوتاہی کئے بغیر کل مال ہلاک ہوجائے تو مالک پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس پر شافعیہ کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ زکاۃ واجب کرنے کا امکان ہی نہیں رہا، اور اگر ہلاکت کے بعد باقی ماندہ مال بقدر نصاب ہو تو اس کی زکاۃ نکالے گا، امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ بغیر کسی تعدی وکوتاہی کے مال تلف ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ زکاۃ ذمہ میں واجب ہوئی ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۷۰۳۔

مالکیہ کا بیان ہے کہ کھیتی کی مقدار کے تخمینہ کے بعد آفت آجائے تو زکاۃ کے ساقط ہونے میں اس ہلاکت کا اعتبار کیا جائے گا، تو اگر باقی ماندہ میں زکاۃ واجب ہوگی تو زکاۃ دے گا ورنہ نہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے جیسا کہ دسوقی نے ذکر کیا ہے کہ جو ہلاکت مشتری سے وضع نہیں کی جائے گی وہ زکاۃ بائع سے وضع نہیں کی جائے گی۔

حنابلہ کے یہاں پھلوں اور غلہ جات میں وجوب زکاۃ اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کھیتی کٹ کر اور پھل ٹوٹ کر کھلیان آجائے، یا ڈھیر لگ جائے یا چٹائی پر جمع ہوجائے، لہذا اگر اس سے پہلے مالک کی تعدی کے بغیر پھل اور کھیتی ہلاک ہوجائے، تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، خواہ پھل کی مقدار کا اندازہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو[1]، اس کی تفصیل فقہاء ''کتاب الزکاۃ'' میں بیان کرتے ہیں۔

ب- بیع میں جائحہ کا حکم:

۶- ''أمر النبي ﷺ بوضع الجوائح''[2] (نبی کریم ﷺ نے آفتوں کی بنیاد پر نقصانات کو منہا کرنے کا حکم دیا)۔ اکثر فقہاء نے حدیث پاک کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ بائع مشتری سے آفت زدہ پھل یا کھیتی کے بقدر ثمن ساقط کردے گا، اس کی کئی صورتیں ہیں کہ مبیع پھل ہوگی یا کھیتی، بدو صلاح اور قبضہ سے پہلے آفت لاحق ہوئی

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۱/ ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۸ طبع الأمیریہ، المجموع ۵/ ۳۷۷، ۳۷۹، ۴۸۲ طبع السلفیہ مدینہ منورہ، عکسی الطبعۃ المنیریہ، الدسوقی ۱/ ۴۵۴ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۱/ ۶۱۸، ۶۱۹ طبع المعارف، مطالب اولی النہی ۲/ ۶۲، ۷۲ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) حدیث: ''أمر بوضع الجوائح'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث سے کی ہے۔

ہوگی یا اس کے بعد، یا بدوصلاح کے بعد اور توڑے جانے سے قبل، اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں، بعض حسب ذیل ہیں:

آفات کی بنیاد پر وضع کرنے کا معیار:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کی صلاح کی تکمیل اور اس کی تر وتازگی کی بقاء کے لئے اس کو اپنی اصل کے ساتھ باقی رکھنے کی ضرورت نہ ہو، جیسے خشک کھجور اور تیار کھیتی تو بلا اختلاف ہلاک شدہ حصہ وضع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جب بائع نے تخلیہ کر دیا تو مشتری کو سپرد کرنا مکمل ہو گیا، اس لئے کہ درخت میں لگے رہنے میں کوئی ایسی منفعت نہیں ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے مہلت دی جائے، تو وہ زمین پر رکھے ہوئے ڈھیر کی مانند ہے، اور اگر اس کی تر وتازگی کی حفاظت کے لئے اصل کے ساتھ پر باقی رکھنے کی ضرورت ہو، جیسے انگور جس کی خرید بدوصلاح کے بعد ہوتی ہے تو اس سلسلہ کے چند مسائل مالکیہ نے ذکر کئے ہیں، جن میں اختلاف ہے، لیکن تمام مسائل کی بنیاد ایک اصل ہے، اور وہ جیسا کہ ''المنتقی'' سے سمجھا جاتا ہے، یہ ہے کہ پختگی یا بدوصلاح کی تکمیل کے لئے باقی رکھنے کی ضرورت نہ ہو[1]۔

آفت زدہ مبیع سے ثمن وضع کرنے کی مقدار:

۸- مالکیہ کہتے ہیں: آفت زدہ مبیع کی تین قسمیں ہیں:

اول: انجیر، کھجور، انگور اور اس جیسے دوسرے پھل، اخروٹ، بادام اور سیب، ان پھلوں میں جائحہ میں تہائی کا اعتبار ہے، تو اگر تلف شدہ مقدار پھل کی تہائی سے کم ہو تو مشتری سے کچھ بھی وضع نہیں کیا جائے گا، اور اگر تلف شدہ تہائی ہو جائے تو پورا تلف شدہ وضع کیا جائے گا، تہائی کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ کم وبیش کے درمیان فرق کرنے والا ہے جیسا کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے وصیت کے باب میں ارشاد فرمایا: ''الثلث والثلث کثیر''[1] (مال کا تہائی حصہ اور تہائی حصہ بہت ہے)۔

دوم: سبزیاں اور زمین کے اندر پیدا ہونے والی چیزیں جو خود مقصود ہوتی ہیں، ان سے نکلنے والا پودا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: ان میں ہلاک شدہ حصہ وضع نہیں کیا جائے گا۔

دوم: ان میں ہلاک شدہ حصہ کا حکم ثابت رہے گا۔

دوسرے قول کے مطابق آیا اس میں تہائی کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ علامہ ابن القاسمؒ امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جائحہ کم ہو یا زیادہ، تہائی ہو یا اس سے کم وضع کیا جائے گا ''المدونۃ'' میں امام مالکؒ سے بواسطہ علامہ ابن القاسم منقول ہے: ہاں اگر ہلاک ہونے والی شئی حقیر ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، علی بن زیاد امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہلاک شدہ حصہ اگر تہائی نہ ہو تو وضع نہیں کیا جائے گا۔

سوم: یہ وہ قسم ہے جو ساگ سبزیوں کے قائم مقام ہے، اس اعتبار سے کہ ان کی اصل اپنے پھل کے ساتھ فروخت کی جاتی ہے، اور درختوں کے قائم مقام بھی ہے اس اعتبار سے کہ مقصود ان سے ان کا پھل ہی ہے، جیسے ککڑی، خربوزہ، کدو، بیگن، لوبیا، اور مٹر علامہ ابن القاسم کی روایت کے مطابق ان کے ہلاک شدہ حصہ میں تہائی کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر تمام مالکیہ کا اتفاق ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں مقصود پھل ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا حکم بھی تمام پھلوں کے حکم جیسا ہو، اشہبؒ ''کتاب ابن المواز'' میں فرماتے ہیں:

(۱) المنتقی ۴ر ۲۳۳، ۲۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۲۳ طبع الحلبی، مطالب اولی النہی ۳ر ۲۰۴۔

(۱) حدیث: ''الثلث، والثلث کثیر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۱۶۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۳ر ۱۲۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے۔

ککڑیاں، سبزی کی طرح ہیں، ان میں تہائی کے اعتبار کے بغیر کم ہو یا زیادہ ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پودے ہیں، ان کی جڑیں زمین میں خوب پیوست ومضبوط نہیں ہوتی ہیں، اس لئے ان میں تہائی معیار قرار نہیں پائے گا[1]، جیسا کہ ساگ سبزیوں میں تہائی کا اعتبار نہیں ہے۔

ابن جزی کا بیان ہے کہ اگر ایک عقد میں مختلف جنس کے پھل فروخت ہوں، جیسے انگور اور انجیر وغیرہ اور ان میں سے ایک جنس کا پھل آفت کا شکار ہوجائے اور باقی جنس کے پھل محفوظ رہیں تو ہر جنس کا ہلاک شدہ حصہ اسی میں معتبر ہوگا، اگر تہائی ہوجائے تو وضع کیا جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو وضع نہیں کیا جائے گا۔

اصبغ فرماتے ہیں کہ پوری مبیع کا اعتبار ہوگا، تو اگر ہلاک شدہ حصہ پوری مبیع کی تہائی ہو تو وضع کیا جائے گا ورنہ نہیں[2]۔

۹- اگر بائع پھل کی فروخت کے وقت یہ شرط لگائے کہ اگر آفت آجائے تو ہلاک شدہ حصہ مشتری سے وضع نہیں کرے گا تو مالکیہ کے نزدیک یہ شرط فاسد ہوگی، اگر چہ عموماً اس میں ہلاکت ہوتی ہو، اور عقد درست ہوگا، اس لئے کہ آفت کا پیش آنا شاذ و نادر ہوتا ہے، ایسا ہی مسئلہ اس وقت بھی ہے جب کہ بائع عقد کے بعد مذکورہ شرط لگائے، اور جب شرط فاسد ہوگی تو اس کے مقابلہ میں کچھ بھی ثمن نہیں ہوگا، ابوالحسن فرماتے ہیں: شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا، یعنی غرر زیادہ ہونے کی وجہ سے[3]۔

حنابلہ اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کے مطابق پھلوں سے ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، حنابلہ نے کہا: قلیل وکثیر سب میں وضع

(۱) المنتقی ۴/ ۲۳۵، القوانین الفقہیہ ص ۲۶۰، ۲۶۱ طبع دار الکتاب العربی، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۵ طبع الکلیات الأزہریہ۔
(۲) الزرقانی ۵/ ۱۹۳، ۱۹۶ طبع الفکر۔
(۳) الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۳/ ۲۳۲۔

کیا جائے گا، ہاں اگر حقیر ہو جس کی کوئی اہمیت نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر کچھ ضائع ہوجائے جو معمول سے زائد ہو تو ضائع کے بقدر ثمن سے وضع کیا جائے گا، اور اگر کل مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے پورا ثمن واپس لے گا، دوسری روایت کے مطابق تہائی سے کم ہلاکت مشتری کے ضمان سے سمجھی جائے گی، بائع ذمہ دار نہیں ہوگا، یہاں تہائی سے مراد مبیع کی مقدار کی تہائی ہے، ایک قول یہ ہے کہ قیمت کی تہائی مراد ہے، لہذا اکل یا تہائی سے زیادہ ہلاک ہوجائے، تو مشتری ہلاک ہونے والے پورے حصہ کے بقدر ثمن بائع سے واپس لے گا[1]۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح قول، لیث بن سعد اور دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فروخت شدہ پھل تخلیہ کے بعد مشتری کے ضمان میں چلا جاتا ہے، اسی جہ سے آفت زدہ پھل کی قیمت ثمن سے وضع کرنا لازم نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ مستحب ہے[2]۔

امام شافعیؒ "کتاب الأم" میں تحریر فرماتے ہیں ؛اگر کوئی شخص پھل خریدے، قبضہ بھی کرلے، پھر کوئی آفت آجائے، خواہ یہ آفت پھل خشک ہونے سے پہلے آئی ہو، یا خشک ہونے کے بعد توڑنے سے پہلے، خواہ ایک پھل آفت کا شکار ہوا ہو، یا پورے پھل، اس میں ایک ہی قول جائز ہے، یا تو جب اس نے قبضہ کیا، اور معلوم تھا کہ اس کو پکنے تک چھوڑے گا تو وہ قابض کے معنی میں نہیں ہوگا، لہذا صرف مقبوض کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کوئی آدمی کسی سے غلہ ناپ کر خریدے، بعض پر قبضہ کرے اور بعض قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے، ہلاک شدہ غلہ کا

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، ۴۷۱، الأم للشافعی ۳/ ۵۶، ۵۷۔
(۲) البنایہ ۶/ ۲۴۴، فتح القدیر ۵/ ۱۰۲، المبسوط ۱۳/ ۹۱ طبع السعادۃ، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۷۰، ۴۷۱ طبع المکتب الاسلامی، الأم الشافعی ۳/ ۵۶، ۵۷، الوجیز ۱/ ۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۶۔

ضامن مشتری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں پایا ہے، اور جس پر قبضہ پایا ہے اس کا ضامن ہوگا، یا اگر پھل پر قبضہ کر لے تو اس پر اس کو پورا اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کو توڑ لے اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑے رکھے، تو جو اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگا وہ صرف اس کے مال سے ہلاک ہوگا، نہ کہ بائع کے مال سے، لہذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اگر آفت آجائے تو بائع تہائی اور اس سے زیادہ کا ضامن ہوگا، اس سے کم کا نہیں، اس لئے کہ خریدار نے ایک ہی عقد میں خریدا اور ایک ہی بار قبضہ کیا ہے[۱]۔

۱۰ - اس سلسلے میں علماء نے جو کچھ کہا ہے ان کا خلاصہ صرف تین اقوال ہیں:

اول: ہلاک شدہ حصہ مطلقاً وضع کیا جائے گا، خواہ تہائی سے زیادہ ہو یا کم، یہی حنابلہ اور امام شافعیؒ کا قدیم مذہب ہے، مزید برآں مالکیہ کے حوالہ سے مطلق پھلوں اور تہائی سے زیادہ آفت لاحق ہونے کی تفصیلات جو گذر چکی ہیں وہ بھی ملحوظ رہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من باع تمرا فأصابته جائحة فلا يأخذ من أخيه شيئا، علام يأخذ أحدكم مال أخيه**"[۲] (کوئی پھل فروخت کرے اور پھل آفت کا شکار ہو جائے تو وہ اپنے بھائی (مشتری) سے کچھ بھی نہ لے، تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا مال کس بنیاد پر لے گا؟)۔

(۱) الأم للشافعی ۳/۵۹ طبع المعرفہ۔

(۲) حدیث: "من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من مال أخيه شيئا، علام يأخذ أحدكم مال أخيه المسلم" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۴۷ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ایک اور روایت ان ہی سے منقول ہے: "**أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے آفتوں کی بنیاد پر نقصانات کو منہا کرنے کا حکم دیا)۔

جائز قرار دینے والوں کی بنیادی دلیل حضرت جابرؓ کی یہی دو حدیثیں ہیں، قیاس بھی ہے، وہ فرماتے ہیں: وہ مبیع ہے، اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بائع پر ہے، کیونکہ بائع کی ذمہ داری ہے کہ مبیع کی سینچائی کرے یہاں تک کہ کامل اور پختہ ہو جائے، لہذا واجب ہے کہ اسی کے ضمان میں ہو، جیسا کہ دیگر مبیعات کا مسئلہ ہے، جن میں ادائیگی کی ذمہ داری بائع پر ہوتی ہے۔

مذکورہ بیع اور دیگر بیوع میں فرق یہ ہے کہ مذکورہ بیع شرعاً جائز ہے، حالانکہ ابھی مبیع کامل نہیں ہوئی ہے، گویا کہ معدوم کی بیع کی نہی سے یہ مستثنی ہے، لہذا ضروری ہے کہ دوسری مبیعات کے خلاف یہ مبیع بائع کے ضمان میں ہو۔

دوم: ہلاک شدہ حصہ مطلقاً وضع نہیں کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا جدید قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع بھی دوسری تمام بیوع کے مثل ہے، اس مبیع میں تخلیہ ہی قبضہ ہے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں ہوتی ہے، نیز حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک حدیث منقول ہے: "**أجيح رجل في ثمار ابتاعها وكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه، فتصدق عليه فلم يبلغ وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك**"[۲] (ایک شخص کے خرید کردہ پھل ضائع ہو گئے اور اس پر دین بہت ہو گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اس شخص پر تم لوگ صدقہ کرو، اس پر صدقہ کیا

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے۔

گیا، لیکن صدقہ کا مال اس کے پورے دین کے لئے ناکافی ہوا، اس کے بعد اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: جتنا ہے لے لو، اس کے علاوہ تمہارے لئے کچھ نہیں ہے)۔

اس حدیث میں جائحہ کے اعتبار کا فیصلہ نہیں فرمایا، نیز یہ کہ آپ علیہ السلام کا صحابہ کو اس پر صدقہ کرنے کا حکم دینے اور قرض خواہوں کو جو مل جائے اس کے لے لینے کا حکم دینے سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وضع کیا جاتا تو آپ علیہ السلام اس طرح صدقہ کرنے اور قرض خواہوں کو جو مل جائے اسے لے لینے کا حکم صادر نہ فرماتے لہذا یہ حکم استحباب پر محمول ہے، یا بدوصلاح سے قبل بیع کے بارے میں ہے[۱]۔

سوم: تفصیل ہے، یعنی تہائی اور اس سے زیادہ کی صورت میں ہلاک شدہ حصہ وضع کیا جائے گا، تہائی سے کم وضع نہیں کیا جائے گا۔ یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الثلث والثلث كثير"[۲] (مال کا تہائی اور تہائی مال بہت ہے)۔

اجارہ میں جائحہ کا اثر:

۱۱- اگر کوئی شخص کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے اور کھیتی آفت کی وجہ سے برباد ہو جائے تو شافعیہ کے نزدیک زمین کی اجرت میں سے کچھ بھی کم نہ کی جائے گی، حنابلہ کے یہاں مالک سے اجرت واپس نہیں لی جائے گی اگر قبضہ کر چکا ہو، اور اگر ابھی قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کو مطالبہ کا حق رہے گا، کیونکہ اجرت مدت گذرنے سے ثابت ہو جاتی ہے، خواہ کرایہ دار فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

اگر مدت اجارہ کے دوران کسی آفت کی وجہ سے زمین قابل کاشت نہ رہے، تو شافعیہ کے یہاں کرایہ دار زمین واپس کر سکتا ہے، اور اگر اجارہ کو نافذ کر دے تو پوری اجرت کے ساتھ اجارہ نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار اجارہ فسخ کر دے تو باقی ماندہ مدت کی اجرت مالک سے واپس لے گا، جتنی مدت گذر چکی ہے اس کی اجرت واپس نہیں لے گا، یہی اصح قول ہے، متعین اجرت دونوں مدتوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی، مدت اجارہ کے اعتبار سے نہیں۔ حنابلہ کی کتاب "کشاف القناع" میں ابن تیمیہ سے "الأجوبة المصرية" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی باغ یا زمین اجارہ پر لے، اور اس کی سینچائی کرے، اجرت درخت کے پھل کا ہزارواں حصہ طے پائے پھر پھل ٹڈی وغیرہ آسمانی آفت سے تلف ہو جائے تو حقیقی مشتری کی طرح کرایہ دار سے آفت کے بقدر اجرت کم کر دی جائے گی، لہذا اس سے تلف شدہ پھل کے بقدر معاوضہ کم ہوگا، خواہ عقد فاسد ہو یا صحیح، دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کا عموم ہے، جس میں جوائح کو وضع کرنے کا حکم دیا گیا ہے[۱]، کیونکہ اس نے پھل کو حقیقۃً خریدا ہے، گو صورۃً اجارہ اور مساقاۃ ہے[۲]۔

غصب میں جائحہ کا اثر:

۱۲- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غاصب پر مال مغصوب لوٹانا واجب ہے، اور خواہ مال مغصوب خود تلف ہو جائے یا غاصب تلف کرے، دونوں صورتوں میں غاصب پر ضمان لازم ہوگا،

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۶، ۱۸۸، الام للشافعی ۳/۵۸ طبع المعرفۃ، نیل الأوطار ۵/۲۸۱ طبع الجیل، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/۲۱۶، ۲۱۷ طبع المصریہ، اس مسئلہ کی تفصیل فقہاء، اصول وثمار کی بیع میں ذکر کرتے ہیں۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) میں گذر چکی ہے۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۲) الوجیز ۱/۲۳۸ طبع المعرفۃ، کشاف القناع ۳/۲۸۶، ۲۸۷ طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح "اجارۃ"۔

اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"(۱) (ہاتھ پر ہر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لیا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کردے)، اگر آسمانی آفت سے مال مغصوب عیب دار ہوجائے تو مالک کو اختیار ہوگا، چاہے مال مغصوب بلا تاوان واپس لے، یا مال مغصوب چھوڑ دے اور اس کی قیمت وصول کرے، قیمت کی تعیین میں غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، مالکیہ کے نزدیک قلیل وکثیر عیب کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے(۲)۔

ودیعت میں جائحہ کا اثر:

۱۳- اصل یہ ہے کہ اگر ودیعت آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو مودع ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے، لہذا تعدی یا کوتاہی کے بغیر ضامن نہیں ہوگا، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ودیعت"۔

مہر میں جائحہ کا اثر:

۱۴- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر معین مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور آسمانی آفت سے عیب دار ہوجائے تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا، چاہے اسی حال میں متعین مہر لے، یا شوہر کو اس کی قیمت کا ضامن قرار دے، عقد کے روز کی قیمت کا اعتبار ہوگا، ایسا نہیں کرسکتی کہ صرف عیب

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرۃ بن جندب سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو معلول قرار دیا ہے، کیونکہ حضرت سمرہؓ سے حسن بصری کے سماع کے ثبوت میں اختلاف ہے۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۳۶۶ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۱ طبع المعرفۃ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۸ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۱۰۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح "غصب"۔

کا ضامن قرار دے اور اسی حال میں عین مہر لے لے(۱)۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں:

اول: علامہ ابن القاسم کا قول ہے: آفت مؤثر نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد نکاح نقصان پہنچانے اور بھاؤ کرنے کا متقاضی نہیں ہے، بلکہ بقاء تعلق اور مکارم اخلاق کا متقاضی ہے، اور جائحہ کا وضع کرنا اس کے منافی ہے۔

دوم: ابن الماجشون کا قول ہے: آفت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ بھی عقد ہے، جس میں عیب کی وجہ سے واپس کیا جاتا ہے(۲)، لہذا بیع کی طرح اس میں بھی آفت کا اعتبار ہوگا۔

اگر شوہر مہر میں کوئی عین متعین کرے، اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کے تاوان کی نوعیت کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: اظہر اور جدید قول یہ ہے کہ یہ عقد کا ضمان ہے، جس طرح بائع کی ملکیت اور قبضہ میں مبیع ہلاک ہوجائے تو بائع ضامن ہوتا ہے، دوسرا اور قدیم قول یہ ہے کہ وہ قبضہ کا ضمان ہے جیسے عاریت پر لی گئی چیز اور بھاؤ کرکے لی گئی چیز۔ ان دونوں اقوال پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

متعین مہر شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، تو ضمان عقد کی صورت میں عقدِ مہر فسخ ہوجائے گا، اور تلف سے پہلے شوہر کی ملکیت میں لوٹا مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر مہر متعین غلام ہو اور وہ مرجائے، تو اس کی تجہیز وتکفین کا پورا خرچ شوہر پر ہوگا، جس طرح عقد بیع میں مبیع غلام ہو اور وہ قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو اس کی تجہیز وتکفین بائع پر ہوتی ہے، اور عورت کے لئے شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا، اور قبضہ ضمان کی صورت میں عورت کی ملکیت ہوگی، یہاں تک کہ اگر مہر متعین

(۱) نتائج الأفکار ۲/ ۴۵۶ طبع الامیریہ۔

(۲) المنتقی ۴/ ۲۳۴ طبع اول۔

غلام ہو اور اس کا انتقال ہوجائے، تو عورت ہی پر تجہیز وتکفین کے اخراجات لازم ہوں گے، اور عقد مہر فسخ نہیں ہوگا، بلکہ شوہر پر اس کا بدل حوالہ کرنا لازم ہوگا، اور وہ بدل ہلاک ہونے والے مہر متعین کے قائم مقام ہوگا، لہذا اگر مہر متعین مثلی ہو تو اس کا مثل لازم ہوگا، اور اگر قیمی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی (۱)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو مہر آفت سماوی سے شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے۔ اگر وہ ایسا ہو کہ اس پر قبضہ سے قبل عورت کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز ہو، مثلاً وہ موزون یا مکیل نہ ہو تو وہ عورت کے ضمان میں ہوگا، اگر تلف ہوجائے یا اس میں کچھ نقصان ہوجائے، اور اگر قبضہ سے قبل عورت کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہو، مثلاً وہ کیلی یا وزنی ہو تو وہ شوہر کے ضمان میں ہوگا۔

اور اگر شوہر عورت کو قبضہ کرنے سے روکے، یا عورت کو قبضہ پر قدرت نہ دے تو ہر حال میں اس کا ضمان شوہر پر ہوگا، کیونکہ اس کا قبضہ ظالمانہ ہے، لہذا غاصب کی طرح اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) المغنی ۶/ ۷۰۴، ۷۰۵ طبع الریاض، نیز دیکھئے: اصطلاح ''نکاح''۔

جائز

دیکھئے: اصطلاح ''جواز''۔

جائزة

تعریف:

۱- جائزۃ کا معنی عطیہ ہے اگر اکرام کے طور پر ہو، کہا جاتا ہے: أجازہ یعنی اس نے اس کو انعام دیا، اس کی جمع جوائز ہے، اسی سے قریب لفظ تحفہ ہے، اس کا معنی وہ نیکی ہے جو تم دوسرے کے ساتھ کرو، صاحب ''لسان العرب'' کہتے ہیں: لفظ ''جائزۃ'' کی اصل یہ ہے کہ اگر امیر نہر کے کنارے کھڑا ہو اور کہے: جو اس نہر کو عبور کرے گا اس کے لئے اتنا انعام ہے تو جب جب ان میں سے کوئی نہر عبور کرے گا، وہ انعام پائے گا، ابوبکر نے اہل عرب کے قول **''أجاز السلطان فلاناً بجائزۃ''** کے بارے میں کہا ہے کہ اصل جائزہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو پانی دے، اور اس کو اجازت دے دے کہ وہ اپنے لئے لے جائے، چنانچہ جب کوئی شخص پانی کے منتظم کے پاس جاتا تو اس سے کہتا: **''أجزني ماءً''**، پھر کثرت استعمال سے عطیہ کو جائزہ کہا جانے لگا، ازہری فرماتے ہیں: **جیزۃ**: پانی کی وہ مقدار ہے جس کو لے کر مسافر ایک چشمہ سے دوسرے چشمہ تک جائے، کہا جاتا ہے: **''أسقني جیزۃ وجائزۃ وجوزۃ''** (مجھ کو تھوڑا پانی پلاؤ)، حدیث پاک میں ہے: **''الضیافۃ ثلاثۃ أیام وجائزته یوم ولیلۃ، ومازاد فھو صدقۃ''**(۱) (مہمانی تین دن ہے، اس کی

(۱) حدیث: ''الضیافۃ ثلاثۃ أیام، وجائزته یوم ولیلۃ......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوشریح الکعبی سے کی ہے اور انہوں نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اس کی اصل صحیح بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۱

خاطر وتواضع ایک دن اور ایک رات ہے، اس کے بعد جو ہو وہ صدقہ ہے، یعنی تین روز ضیافت کی جائے گی، پہلے روز حسب کشائش خوب اچھا سے اچھا نظم کیا جائے گا، دوسرے اور تیسرے روز ماحضر پیش کیا جائے گا، معمول سے زیادہ پیش نہیں کیا جائے گا، پھر مہمان کو اتنا توشہ دیا جائے گا جس کے ساتھ ایک دن اور ایک رات کا سفر طے کر سکے، یعنی مسافر کھاتے ہوئے ایک منزل سے دوسری منزل بسہولت پہنچ جائے، تین دن سے زیادہ ضیافت صدقہ اور حسن معاملہ ہے، اگر چاہے تو ضیافت کرے یا نہ کرے...... جوہری کہتے ہیں: "أجازه بجائزة سنية" یعنی اس نے اس کو عمدہ تحفہ دیا، حدیث میں ہے: "أجيزوا الوفد بنحو ماكنتُ أجيزُهم"(۱) (وفد کو اسی طرح ہدایا دیا کرنا جس طرح میں دیتا تھا) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "ألا أمنحک ألا أجيزک" (کیا میں تمہیں نہ دوں)، پہلا معنی اصل ہے، پھر بطور استعارہ ہر طرح کے تحفہ کو جائزہ کہنے لگے(۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مکافات:

۲- یہ کافأ کا مصدر ہے، (اس کا معنی بدلہ دینا ہے)، کہا جاتا ہے: كافأه على الشيء مكافأة و كفاء یعنی اس نے اس کو بدلہ دیا اور كافأ فلان فلانا، فلاں آدمی فلاں کا مثل ہے۔ راغب اصفہانی نے اصطلاحی تعریف یوں کی ہے کہ مکافات عمل میں مساوات، یا نعمت کے مقابلہ میں نعمت اس کے ہم پلہ ہے۔

جرجانی کے الفاظ میں: یہ احسان کے مقابلہ میں اسی کے برابر یا زیادہ احسان کرنا ہے(۱)۔

جائزۃ (انعام) بلا معاوضہ ہوتا ہے، اور مکافات کسی کے مقابلہ میں اور کم از کم مماثل ہوتا ہے۔

ب-اجر:

۳-اجر کے معانی یہ ہیں: کام کی جزاء، ثواب، ذکر خیر، مہر۔ اجر کبھی دنیوی ہوتا ہے اور کبھی اخروی، اور اس پر بھی بولا جاتا ہے جو عقد اور اس کے قائم مقام کے عوض میں ہو، اور اس کا استعمال صرف نفع میں ہوتا ہے، نقصان کے لئے نہیں ہوتا ہے(۲)۔

جائزہ اور اجر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جائزہ بلا معاوضہ اور بلا عقد ہوتا ہے، اور نا معلوم ہوتا ہے، اس کے برخلاف اجر ہے۔

ج-جزاء:

۴- یہ جزاء جزی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: جزى الشيء يجزى: کافی ہونا، جزى عنه: پورا کرنا۔ جزاء کا اطلاق منفعت اور مضرت دونوں پر ہوتا ہے، یعنی اچھائی کے بدلہ میں اچھائی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ ذٰلِکَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكّٰى"(۳) (اور یہی ہے انعام اس کا جو پاک ہوا) اور برائی کے بدلہ میں برائی، جیسے اللہ

= طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "أجيزوا الوفد بنحو ماكنت أجيزهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۱۷۰ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/۱۲۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب ۱/۳۲۲، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: "جوز"، "عطی"، "تحف"، الفروق فی اللغۃ ص ۱۶۰۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، مادہ: "کفأ"، المفردات فی غریب القرآن/ ۴۳۷، ۹۳، التعریفات للجرجانی۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، الکلیات لأبی البقاء، ۱/ ۵۵، المفردات فی غریب القرآن ص ۱۱۔

(۳) سورۂ طہ/ ۷۶۔

تعالیٰ فرماتا ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا"[1] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے، ویسی ہی) نیز جزاء کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو عقد کے ذریعہ ہو یا بلا عقد ہو، قرآن کریم میں "جزی" کا لفظ آیا ہے، "جازی" نہیں آیا ہے، کیونکہ مجازاۃ مکافات ہے، یعنی کسی نعمت کے بدلہ میں اسی کے مثل نعمت دینا، اور اللہ تعالیٰ کی نعمت کا کوئی مثل نہیں، اسی لئے مکافات کا لفظ حق اللہ میں مستعمل نہیں ہوتا ہے[2]۔

جزاء مقابلہ میں ہوتی ہے، اور جائزہ کے برخلاف نفع اور نقصان دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

د۔جعل:

۵ - لغت میں جعل مزدور کی مزدوری اور اجرت کو کہتے ہیں، یہ اجر اور ثواب سے عام ہے۔

فقہ کی اصطلاح میں وہ معلوم ومتعین مال ہے جو مباح کام کرنے والی کی اجرت میں متعین کیا جائے، اگرچہ مقدار یا مدت یا دونوں مجہول ہوں۔

جعل اور جائزہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جائزہ بلا معاوضہ عطیہ ہے۔

شرعی حکم:

۶ - اصل یہ ہے کہ کسی مشروع عمل پر انعام دینا مباح ہے، خواہ دینی ہو یا دنیوی، اس لئے کہ یہ بھلائی کے کام پر آمادہ کرنا، اور اس پر مالی تعاون کرنا ہے، اور یہ ایک قسم کا ہبہ ہے۔

فقہی مباحث کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے جائزہ کا شرعی حکم بھی الگ الگ ہوتا ہے، یہاں جائزہ یعنی انعام کے مواقع کے

(۱) سورۂ شوریٰ/ ۴۰۔

(۲) القاموس المحیط، الکلیات ا/ ۵۵، ۲/ ۱۷، المفردات فی غریب القرآن/ ۱۱، ۹۳، الفروق فی اللغۃ/ ۴۱۔

اعتبار سے اس کے کچھ مخصوص احکام ہیں، ان میں **جائزة السلطان** اور **الجائزة في السباق** ہے۔

اول: بادشاہ کا جائزہ:

۷ - بادشاہ کے دیئے ہوئے انعامات اور ہدایا قبول کرنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا رجحان یہ ہے کہ ظالم وجابر امراء وبادشاہ کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے مال میں حرمت کا غلبہ ہوتا ہے، ہاں اگر متعین طور پر معلوم ہوجائے کہ ان کے اکثر مال حلال ہیں، اس طرح کہ ان کی اپنی کوئی تجارت، یا کھیتی وغیرہ ہو، تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ معمولی حرمت سے کسی کا مال محفوظ نہیں ہوتا ہے، اس لئے اصل اعتبار غلبہ کا ہوگا۔

جہاں تک اس بادشاہ کے انعامات کا تعلق ہے جو ظلم میں مشہور نہ ہو تو اس سلسلہ میں فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں: اس کو قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے جب کہ معلوم نہ ہو کہ بادشاہ حرام مال سے دے رہا ہے، امام محمد بن الحسن کہتے ہیں: ہم اس وقت تک بادشاہ کے ہدایا قبول کرتے ہیں جب تک کہ متعین طور پر معلوم نہ ہوجائے کہ مال حرام ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: ہر اس شخص سے معاملہ کرنا، صدقہ لینا، ہدیہ قبول کرنا اور اس کے یہاں کھانا پینا جائز ہے جس کا اکثر مال حرام ہو، ہاں اگر وہ مال جو لیا جارہا ہے حرام ہو تو جائز نہیں، تقوی کی بات جدا ہے[1]۔

امام احمد نے بادشاہ کے انعام کے بارے میں فرمایا کہ مجھے یہ پسند

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۲، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۲۔

نہیں ہے۔ اور وہ بادشاہ کے انعام وہدیہ سے احتراز کرتے تھے۔ اور اپنے بیٹوں اور چچا کو بھی لینے سے روکتے تھے، اور ان کو حکم دیتے تھے کہ جو لے لیا ہے اس کو صدقہ کردو، امام احمدؒ ایسا اس لئے کرتے تھے کہ سلاطین کے مال حلال وحرام سے مخلوط ہوتے تھے، چونکہ وہ ظلم وجور سے مال حاصل کرتے تھے، اس لئے ان کا مال مشتبہ ہوتا تھا، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى، يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه**"(۱) (حلال واضح ہے، اور حرام بھی واضح ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، لہذا جو مشتبہ چیزوں سے بچے گا اپنے دین وآبرو کو محفوظ رکھے گا، اور جو شبہات میں پڑ جائے اس کی مثال اس چرواہے کی ہے جو چراگاہ کے اردگرد جانوروں کو چرا رہا ہو تو جانوروں کا چراگاہ میں چلا جانا غیر متوقع نہیں ہے، سنو ہر بادشاہ کے لئے ایک چراگاہ ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کی چراگاہ اس کی سرزمین میں اس کے محرمات ہیں)۔ نیز ارشاد نبوی ہے: "**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**"(۲) (شبہ کی چیزوں کو چھوڑ کر وہ راستہ اختیار کرلو جس میں کوئی شبہ نہ ہو)۔

امام احمدؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے سلطان کے مال سے احتیاط برتی ہے جن میں حضرت حذیفہؓ، حضرت ابوعبیدہؓ، حضرت معاذؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ ہیں۔

(۱) حدیث: "الحلال بين والحرام بين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" کی روایت ترمذی (۴/۶۶۸ طبع الحلبی) حاکم (۴/۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسنؓ بن علی سے کی ہے، امام ذہبی نے کہا: اس حدیث کی سند قوی ہے۔

امام احمد سلطان کے مال کو حرام نہیں کہتے تھے، ان سے سوال کیا گیا کہ کیا بادشاہ کا مال حرام ہے؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، البتہ ہمارے نزدیک اس سے پرہیز کرنا بہتر ہے، ایک روایت کے مطابق فرمایا: مسلمانوں میں سے ہر فرد کا حق ان دراہم میں ہے، بھلا میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ حرام ہے؟

امام احمد فرماتے ہیں: بادشاہ کے انعامات وہدایا صدقہ کے مال سے بہتر ہیں، کیونکہ صدقہ لوگوں کا میل ہے، اس لئے اس کی دنائت کی وجہ سے نبی کریم ﷺ اور ان کے اہل کو اس سے محفوظ رکھا گیا، لیکن بادشاہ کے ہدایا وتحائف سے ان کو نہیں روکا گیا(۱)۔

دوم- جائزۃ السبق (دوڑ کا انعام):

۸- "سبق" باء کے سکون کے ساتھ سبق کا مصدر ہے، سبق باء کے زبر کے ساتھ وہ مال ہے جو دو آپس میں دوڑ کا مقابلہ کرنے والوں کے درمیان رکھا جاتا ہے، تا کہ سبقت لے جانے والا اس کو لے۔

فقہاء سبق، یا سباق، یا مسابقۃ بول کر ایسا عام معنی مراد لیتے ہیں جس میں گھوڑ دوڑ کا مقابلہ، یا اونٹ کا مقابلہ اور تیر اندازی کا مقابلہ داخل ہے، ازہری کہتے کہ تیر اندازی میں مقابلہ کا نام نضال ہے، اور گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کا نام رہان ہے، اور مسابقت گھوڑ دوڑ اور تیر اندازی میں ہوتی ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ"(۲) (ہم سب تو آپس میں دوڑنے میں لگ گئے) ایک معنی یہ ہے کہ ہم لوگ تیر اندازی میں مقابلہ کرتے ہوئے آگے نکل گئے، کبھی فقہاء تیر اندازی کے مقابلہ کو لفظ "مناضلۃ" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی تیر

(۱) المغنی ۶/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۱۷۔

اندازی میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے میں مقابلہ کرنا، غالب آنے کی کوشش کرنا، اہل عرب کا قول: "ناصلته فنضلته وزن اور معنی میں غالبته فغلبته" جیسا ہے [(۱)]۔

۹- مسابقہ کی مشروعیت کی اصل سنت اور اجماع ہے، سنت یہ ہے: "**روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى ثنية الوداع (ستة أميال أو سبعة) وبين الخيل التي لم تضمر من ثنية الوداع إلى مسجد بني زريق**" [(۲)] (حضرت ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے تیار کئے ہوئے گھوڑوں کی دوڑ مقام حفیاء سے ثنیۃ الوداع (چھ یا سات میل) کرائی تھی، اور جو گھوڑے تیار نہیں کئے گئے تھے ان کی دوڑ ثنیہ الوداع سے مسجد بنی زریق تک کرائی تھی)۔

فی الجملہ مسابقہ کے جواز پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے [(۳)]۔

۱۰- مسابقہ کی دو قسمیں ہیں: مسابقہ بالعوض، اور وہ اجرت یا انعام ہے، دوسری قسم مسابقہ بلاعوض ہے، اگر مسابقت بلاعوض ہو تو متعین شئی کی قید کے بغیر درست ہے، ایک حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان في سفر مع عائشة فسابقته على رجلها فسبقته، قالت عائشة رضي الله عنها: فلما حملت اللحم سابقته فسبقني، فقال: هذه بتلك السبقة**" [(۴)]

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۱۱۔

(۲) حدیث: "سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/۶۵۱۔

(۴) حدیث: "هذه بتلك السبقة" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، امام عراقی نے تخریج أحادیث احیاء علوم الدین (۲/۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(نبی کریم ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے، حضرت عائشہؓ اور آپ ﷺ دوڑے، حضرت عائشہؓ آگے نکل گئیں، حضرت عائشہؓ نے کہا: پھر جب میں موٹی ہوگئی تو ہم اور آپ ﷺ دوڑے، آپ ﷺ آگے نکل گئے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اس کا بدلہ ہے جس میں تو پہلے آگے نکل گئی تھی)۔

صحیح بخاری کی روایت میں ہے: "**خرج النبي ﷺ على قوم من أسلم ينتضلون فقال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا**" [(۱)] (نبی کریم ﷺ کا قبیلہ بنو اسلم کے چند صحابہ کے پاس سے گذر ہوا جو تیر اندازی کی مشق کررہے تھے تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اسماعیلؑ کی اولاد! تیر اندازی کرو، کیونکہ تمہارے جدامجد بھی تیر انداز تھے)۔

اگر مسابقہ سے لہو ولعب یا فخر ومباہات کا ارادہ ہو تو حکم بدل جائے گا اور مکروہ ہوگا، اور اگر حصول قوت اور جہاد کی تیاری کا ارادہ ہو تو وہ مستحب ہوگا، بلکہ واجب علی الکفایہ ہوگا اگر جہاد کرنے کی قوت پیدا کرنا اور دشمنوں سے مقابلہ کی تیاری مسابقت کے بغیر نہ ہوسکے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ**" [(۲)] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے سامان درست رکھو، قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

اور اگر مسابقہ انعام پر ہو، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گھوڑے، اونٹ اور تیر اندازی میں جائز ہے، اس لیے حدیث ہے: "**لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل**" [(۳)] (مسابقت کے ذریعہ مال لینا

(۱) المغنی ۸/۶۵۱، مغنی المحتاج ۴/۳۱۱۔

حدیث: "ارموا بني اسماعيل، فإن أباكم كان راميا" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۶۰۔

(۳) حدیث: "لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل" کی روایت ابوداؤد

حلال نہیں ہے، مگر اونٹ یا گھوڑے دوڑانے میں یا تیر چلانے میں)۔

فقہاء نے کہا ہے مذکورہ تینوں اشیاء میں مسابقہ مستحب ہے، اگر اس سے جہاد کی تیاری کا ارادہ ہو، اور اگر اس کے بغیر جہاد کی تیاری مکمل ہی نہ ہو سکے تو واجب علی الکفایہ ہوگا [۱]۔

۱۱- گھوڑا، اونٹ اور تیر کے علاوہ میں اس مشروع ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل ''سباق'' میں ہے۔

جعل یا جائزہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، انہیں شرائط میں سے یہ ہیں: جنس مقدار اور صفت معلوم ہو، اور ایسی چیز ہو جس کی بیع درست ہوتی ہے [۲]۔

انعام کبھی امام یا کوئی دوسرا رکھتا ہے، یا دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک یا دونوں رکھتے ہیں۔

اگر امام یا کوئی دوسرا یا دو مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک کی طرف سے انعام مقرر ہو کہ جو اول آئے گا وہ لے گا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عقد جائز ہے، اور انعام حلال ہے۔

اور اگر مقابلہ میں حصہ لینے والے دونوں معاوضہ رکھیں کہ جو ان میں اول آئے گا وہ لے گا تو یہ عقد مسابقہ صحیح نہیں ہے، اور مال حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جوا ہے [۳]، اور جوا حرام ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مسابقہ درست ہوگا، اور جعل (انعام) حلال ہوگا، اگر اس کو دونوں مسابقہ کرنے والوں کی طرف سے اس طرح رکھا جائے کہ وہ دونوں اپنے درمیان کسی تیسرے کو داخل کر لیں جو اس عقد کو جوا سے نکال کر جائز بنا دے۔ یعنی اگر وہ آگے نکل جائے گا تو انعام لے لے گا، اور اگر پیچھے جائے گا تو تاوان نہیں دے گا، بشرطیکہ اس کا گھوڑا یا اونٹ، یا تیر اندازی ان دونوں کے گھوڑے، یا اونٹ، یا تیر اندازی کے برابر ہو، اس طور پر کہ ثالث کا آگے نکل جانا یا پیچھے رہ جانا دونوں ممکن ہو، برخلاف اس صورت کے کہ وہ دونوں سے اتنا کمزور ہو کہ نہ نکل سکے یا اتنا طاقتور ہو کہ بہرحال لامحالہ وہی آگے نکل جائے گا تو مسابقہ جائز نہیں ہوگا۔ اور جعل (انعام) حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ قمار ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار**'' [۱] (جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑا داخل کرے، اور وہ گھوڑا ایسا ہو کہ اس کا آگے بڑھ جانا ممکن ہو تو وہ قمار نہیں ہے اور جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑا داخل کرے، اور اس کا آگے بڑھ جانا یقینی ہو تو وہ قمار ہے)۔

۱۲- محلل کے پائے جانے کی صورت میں انعام کا استحقاق مندرجہ ذیل طریقوں سے ہوگا، اگر دونوں مسابقہ کرنے والے اور مسابقہ کو

= (۳/ ۶۳، ۶۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۱۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱، المغنی ۸/ ۶۵۲۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱۔

(۳) ابن عابدین نے (۵/ ۲۵۸) میں کہا: لفظ قمار قمر (چاند) سے ہے، جو کبھی گھٹتا اور کبھی بڑھتا ہے، اور قمار کو قمار اس لئے کہتے ہیں کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کا مال جیت لے، اور اس کا بھی امکان ہوتا ہے کہ وہ ہار جائے اور اس کا مال دوسرا ساتھی جیت لے، یہ جوا کی صورت ہے، اس کی حرمت نص سے ثابت ہے، ہاں اس صورت میں جوا نہیں

= ہوگا جبکہ کسی ایک ہی کی طرف سے شرط ہو، اس لئے کہ اس میں دونوں طرف نفع اور خسارہ کا امکان نہیں ہے، بلکہ کسی ایک طرف ہے، لہذا یہ جوا نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: ''**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يؤمن......**'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶، ۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابو حاتم رازی نے سعید بن مسیّب پر حدیث کے موقوف ہونے کو درست بتایا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر ۴/ ۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

حلال کرنے والا ثالث تینوں بیک وقت منزل پر پہنچ جائیں تو دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ہرایک اپنا اپنا انعام لے گا، اور ثالث کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ ان تینوں میں کوئی سبقت کرنے والا نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں مسابقہ کرنے والے ایک ساتھ تیسرے سے آگے بڑھ جائیں اور اگر تنہا ثالث دونوں سے آگے بڑھ جائے، تو بالاتفاق دونوں انعام لے گا، اور اگر دونوں مسابقہ کرنے والوں میں سے ایک آگے ہو جائے تو اپنا اور اپنے ساتھی کا انعام لے لے گا، اور ثالث سے کچھ بھی نہیں لے گا، اور اگر ان دونوں میں سے ایک اور ثالث آگے بڑھ جائیں تو آگے بڑھنے والا اپنا انعام لے گا، اور پیچھے رہنے والے کا انعام آگے بڑھنے والے اور ثالث کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں مسابقہ کرنے والے مساوی یا کم وبیش انعام رکھیں جسے دوڑنے یا تیراندازی میں سبقت کرنے والا لے گا، تو درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قمار ہے، شریعت نے معاوضہ کے باب میں شخص واحد کے لئے دوعوض کے جمع ہونے کو ممنوع قرار دیا ہے، یہ ممانعت علی حالہ رہے گی اگرچہ درمیان میں حلال کرنے والا ثالث آجائے، اور وہ کوئی انعام نہ رکھے اور دوڑنے وتیراندازی میں ان دونوں سے اس کا سبقت کرنا ممکن ہو، اگر اس میں یہ شرط ہے کہ جو سبقت کرے گا سب لے گا تو انعام رکھنے والا اگر سبقت کرے گا، تو اس صورت میں انعام اس کے پاس لوٹ جائے گا[۲]۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۴، المغنی ۸/ ۶۵۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۱، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۳۔

جائفہ

تعریف:

۱- لغت میں جائفہ کا معنی وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچے، اگر ران کی ہڈی کے جوف تک پہنچ جائے تو جائفہ نہیں ہے، کیونکہ ہڈی جوف والے اعضاء میں شمار نہیں ہوتی ہے[۱]۔

جائفہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ اصطلاح میں جائفہ وہ زخم ہے جو اندر سرایت کر جائے، اور جوف تک پہنچ جائے، جیسے: پیٹ، سینہ، ہنسلی کا گڑھا، دونوں پہلو، کمر، مثانہ اور خصیتین اور دبر کا درمیانی حصہ، اسی طرح جائفہ میں وہ صورت بھی داخل ہے کہ اگر پھٹن سے کوئی چیز داخل کرے اور اس کے ذریعہ پیٹ کے اندر کسی پردہ کو پھاڑ ڈالے۔

اگر نیزہ یا تیر پیٹ تک پہنچ جائے، پھر دوسری طرف سے نکل جائے، تو دو جائفے ہوں گے۔

جائفہ کا اطلاق ہر اس زخم پر ہوگا جو پیٹ کے اندر پہنچ جائے۔ خواہ زخم کشادہ ہو یا تنگ حتی کہ سوئی کے برابر ہو، اسی طرح کوئی فرق نہیں ہے کہ زخم لوہے یا دھاردار لکڑی سے پیدا ہوا ہو[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جوف''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۶ طبع داراحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۸/ ۳۱۳ طبع داراحیاء التراث العربی بیروت، کفایۃ الطالب شرح الرسالۃ ۲/ ۲۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی وأولادہ مصر ۱۳۵۷ھ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۶/ ۲۵۸ طبع دارالفکر بیروت طبع دوم ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جائفہ میں قصاص نہیں ہے، بلکہ دیت کی تہائی لازم ہوگی، خواہ عمداً ہو یا خطأً، حضرت عمرو بن حزم اپنی کتاب میں روایت کرتے ہیں، اور عمرو بن شعیب اپنے دادا سے بواسطہ باپ نقل کرتے ہیں، جس میں صراحت یہ ہے: "**وفي الجائفة ثلث الدية**" (جائفہ میں دیت کی تہائی ہے)[1] اس پر اجماع بھی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں زیادتی کا امکان ہے، لہذ اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**لاقود في المأمومة ولا الجائفة**"[2] (یعنی مامومہ (ایسا سر کا زخم جس کا اثر دماغ تک پہنچ گیا ہو) اور جائفہ میں قصاص نہیں ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک جانب سے دوسری جانب چھید کر پار ہوجائے تو دو جائفے ہیں اور ہر ایک میں دیت کی تہائی لازم ہوگی[3]۔

اگر پیٹ کا جائفہ آنتوں کو پھاڑ دے، یا جگر یا تلی کو نقصان پہنچائے، یا پہلو کا جائفہ پسلی کو توڑ دے اس میں دیت تو لازم ہوگی، اور ایک عادل آدمی کا طے کردہ معاوضہ بھی لازم ہوگا۔

= ۳۰۶/۷ المکتبۃ الاسلامیۃ، روضۃ الطالبین ۲۶۵/۹ طبع المکتب الاسلامی، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۲۶۵/۶ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۸۰ھ، کشاف القناع للبہوتی ۵۴/۶ طبع دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع ۱۴۰۲ھ۔

(۱) حدیث عبداللہ بن عمر: "**وفي الجائفة ثلث الدية**" کی روایت احمد (۲۱۷/۲ طبع المیمنیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**وفي الجائفة ثلث العقل**" اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث العباس بن عبدالمطلب: "**لا قود في المامومة ولا الجائفة**" کی روایت ابن ماجہ (۸۸۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، علامہ مناوی نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے کے ضعف کی وجہ سے حدیث کو معلول قرار دیا ہے (فیض القدیر ۴۳۶/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶/۵، کفایۃ الطالب ۲۴۳/۲، مواہب الجلیل ۲۴۶/۶، ۲۵۸/۶، شرح الزرقانی ۳۵/۸، نہایۃ المحتاج ۳۰۶/۷، ۳۰۷، روضۃ الطالبین ۲۵۶/۹، کشاف القناع ۵۴/۶، ۵۶، مطالب اولی النہی ۱۳۲/۶۔

کوئی جائفہ کی وجہ سے مرجائے تو مجرم کو تلوار سے قتل کرنا متعین ہے، اس لئے کہ یہاں مماثلت متعذر ہے، (یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو صرف تلوار ہی سے قصاص کے لازم ہونے کے قائل ہیں)، حنابلہ کے یہاں یہی معتمد قول ہے، ایک قول یہ ہے کہ جس طرح کیا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی معاملہ کیا جائے گا، یعنی زخمی کرکے تلوار سے قتل کیا جائے گا، یہی قول شافعیہ کے نزدیک معتمد ہے، مزید احکام اس شخص کے بارے میں جو ایک آدمی کو وقفہ سے دو زخم لگائے، اور اس شخص کے بارے میں جس کا زخم بھر جائے پھر اس زخم کو دوسرا تازہ کردے، اور اس شخص کے بارے میں جو دوسرے کے زخم کو مزید کشادہ کرے، فقہاء اس کو کتب فقہ کے "ابواب الدیات" میں ذکر کرتے ہیں[1]۔

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی جائفہ میں دوا لگائے اور وہ دوا اس کے پیٹ میں چلی جائے، تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اس پر قضاء لازم ہوگی، اگرچہ دوا آنت کے اندر نہ پہنچے، اس لئے کہ اس نے اپنے اختیار سے ایک شئی اندر داخل کی ہے[2]۔

مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمد بن حسن اور ابن تیمیہؒ کی رائے ہے کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ دوا سیال ہو یا سیال نہ ہو، اس لئے کہ کھانے پینے کی نالی تک جائفہ کی دوا نہیں پہنچتی ہے[3]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲۹۱/۷، ۳۰۶، ۳۰۷، الجمل علی شرح المنہج ۶۴/۵ دار احیاء التراث العربی، المغنی ۲۷/۷، کشاف القناع للبہوتی ۵۴/۶، ۵۶، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱۳۲/۶۔

(۲) فتح القدیر لابن الہمام ۷۳/۲، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۱۳۵/۲، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر طبع سوم ۱۳۹۵ھ، حواشی الشروانی وابن القاسم علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۴۰۳/۳ دار صادر بیروت، روضۃ الطالبین ۳۵۶/۲، کشاف القناع ۳۱۸/۲، مطالب اولی النہی ۱۹۱/۲۔

(۳) فتح القدیر لابن الہمام ۷۳/۲، المدونۃ الکبری ۱۹۸/۱، مواہب الجلیل ۴۲۴/۲، کشاف القناع ۳۱۸/۲۔

۴- جمہور فقہاء کے یہاں جائفہ میں دودھ کے قطرے گرانے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، ہاں اگر آنت تک زخم پھٹ جانے کی وجہ سے معدہ تک دودھ پہنچ جائے، تو حرمت رضاعت ثابت ہوجائے گی، اس لئے کہ محض جوف تک دودھ پہنچنے سے غذائیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جس کی وجہ سے گوشت کی نشو ونما ہوتی ہے، اور ہڈیاں جڑتی اور بڑھتی ہیں، اور بھوک ختم ہوتی ہے[1]۔

بعض حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں محض شیر خوار کے جوف تک دودھ پہنچنے سے حرمت رضاعت ثابت ہوجاتی ہے، اگرچہ جائفہ کے ذریعہ پہنچے[2]۔

مالکیہ میں سے علامہ اجہوری نے سوراخ سے جوف تک پہنچنے والے دودھ سے حرمت رضاعت کے ثابت ہونے کے بارے میں توقف اختیار کیا ہے، جب کہ شیخ نفراوی نے تحریم کو راجح قرار دیا ہے[3]۔

جار

دیکھئے: "جوار"، "شفعة"۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۴/۹ طبع دارالکتاب العربی بیروت طبع دوم ۱۴۰۲ھ، فتح القدیر ۳/۱۵، کتاب الکافی لابن عبدالبر ۲/۵۴۰، مکتبۃ الریاض الحدیثہ طبع اول ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۷/۱۶۵، روضۃ الطالبین ۹/۶، ۷ کشاف القناع ۵/۴۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۷۵، مکتبۃ القاہرہ تحقیق طہ محمد زینی۔
(۲) فتح القدیر ۳/۱۵، الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۷۷، روضۃ الطالبین ۹/۶، ۷۔
(۳) الفواکہ الدوانی للنفراوی ۲/۸۹ طبع دارالمعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت۔

جارحۃ

تعریف:

۱-"جارحۃ" جوارح کا مفرد ہے، لغت میں اس کا معنی کمائی ہے، یہ "جرح" سے ماخوذ ہے، اس کے معانی میں کسی کام کو کرنا اور انجام دینا بھی ہے، اور یہ کلّم (زخم لگایا) یعنی جلد کو پھاڑ دیا کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ"[۱] (جو کچھ تم دن میں کرتے رہتے ہو اسے جانتا ہے)، انسان کے ان اعضاء کو بھی کہا جاتا ہے جن کے ذریعہ وہ کماتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنے اعضاء سے خیر وشر کماتا ہے، شکاری درندہ و پرندہ جیسے کتا، باز کو بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنے مالک کے لئے کماتے ہیں[۲]۔

شرعی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

جارحہ کے زخمی کردہ شکار کا حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور حلق یعنی گردن کے اوپری یا لبہ یعنی گردن کے نیچے والے حصے میں ذبح کرنے سے حلال ہوتا ہے، یہ اس وقت ہے جب جانور قابو میں ہو، اگر اس پر قدرت نہ ہو جیسے شکار تو اس کے سارے اعضا ذبح کے مقام ہیں۔

(۱) سورۂ انعام/ ۶۰۔
(۲) تاج العروس مادہ: "جرح"۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۸۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ان درندے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جو اپنے دانتوں سے شکار کو زخمی کرتے ہوں، جیسے کتا، تیندوا، اور چیتا وغیرہ، اسی طرح ان پرندوں کے ذریعہ بھی شکار کرنا جائز ہے جو اپنے چنگل سے شکار کو زخمی کرتے ہوں، جیسے باز، شاہین اور شکرہ وغیرہ جنگل والے پرندے[۱]۔

دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ، فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ"[۲] (آپ پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں، اور تمہارے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں اور اللہ کا نام اس (جانور) پر لے لیا کرو)۔

حضرت ابوثعلبہ خشنیؓ کی حدیث ہے، جس میں اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل وما صدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكل"**[۳] (اور جو شکار تم نے اپنے تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو، اور (کتا چھوڑتے وقت) اللہ کا نام لیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جو شکار تم نے

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۶، روض الطالب ۱/ ۵۵۵، ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۸، المدونۃ الکبری ۲/ ۵۱۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔
(۳) حدیث أبي ثعلبۃ الخشني: "وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل، وما صدت بكلبك غير معلم فأدركت ذكاته فكل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۰۴، ۶۰۵ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۵۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

غیر تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو لیکن شکار کو خود سے ذبح کر لیا ہو تو اسے کھاؤ)۔

اس جارحہ کی شرائط جس کا شکار کھانا جائز ہے:

۳- جارحہ قتل کئے ہوئے شکار کے حلال ہونے کے لئے فقہاء نے چند شرائط لگائی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں۔

الف: جارحہ ذی ناب یا پنجے والا ہو، حنفیہ نے ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ نجس العین نہ ہو۔

ب: تربیت یافتہ ہو[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ**"[۲] (اور جو سدھاؤ شکاری جانور شکار پر دوڑانے کو)، اور حضرت ابو ثعلبہؓ والی مذکورہ بالا حدیث ہے، جس میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ماصدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل**"[۳] (یعنی جو شکار تم نے اپنے تربیت یافتہ کتے سے کیا ہو اور (کتا چھوڑتے وقت) اللہ کا نام لیا ہو) تو اس کو کھاؤ۔

ج: اس کے مالک کی طرف سے بھیجنا پایا جائے، لہذا جس شکار کو وہ خود سے بھاگ کر قتل کرے گا، حلال نہیں ہوگا، اور جس راستہ پر بھیجا جائے اسی پر جائے اور جارحہ کو بھیجنے میں ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی مجوسی شریک ہو جائے تو شکار حلال نہیں ہوگا۔

د: شکار کو پکڑنے میں شکاری جانور کے ساتھ کوئی ایسا جانور شریک نہ ہو جس کے ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں ہے۔

ھ: شکار کرنے والا شکار کے بعد ذبح پر قادر نہ ہو سکا ہو، ورنہ اگر

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۲۰۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/۴۔
(۳) حدیث ثعبہ کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

ذبح پر قادر ہو، پھر بھی ذبح نہ کرے تو شکار حرام ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ ذبح پر قادر تھا۔ اور اپنی کوتاہی کی وجہ سے اس کو ذبح نہیں کیا۔

و: اس کو زخمی کر کے قتل کیا ہو، اور اگر اس کو دبا کر قتل کر دے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر شکار پر حملہ کرے، اور اس کو دبا کر قتل کر دے تو اظہر قول کے مطابق حلال ہوگا[۲]۔

ز: جارحہ شکار میں سے کچھ نہ کھائے، یہ شرط امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ کے نزدیک ہے، بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ نہ کھانا بار بار پایا جائے، کتنی بار نہ کھائے تو حلال ہوگا اس کا مدار عرف پر ہے[۳]، ائمہ ثلاثہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**"[۴] (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں) اور شکار میں سے کھا لینے والے جارحہ نے اپنی ذات کے لئے روکے رکھا ہے۔

مالکیہ نے شکار میں سے نہ کھانے کی شرط نہیں لگائی ہے[۵] حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا غیر اظہر قول ہے کہ شکاری پرندہ میں نہ کھانے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ پرندہ کو نہ کھانے کی تربیت دینا ناممکن ہے۔

یہاں پر کچھ دوسری اور شرائط ہیں، جن میں سے بعض شکار کرنے والے سے متعلق ہیں، اور بعض شکار سے متعلق ہیں، تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح "صید"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۱۰۶، مطالب اولی النہی ۶/۳۵۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/۲۴۴۔
(۳) حوالہ سابق۔
(۴) سورۂ مائدہ/۴۔
(۵) المدونہ ۲/۵۲۔

جاریۃ

تعریف:

۱- لغت میں لفظ جاریہ کا ایک معنی: کشتی اور ایک معنی نوجوان عورت ہے، اور باندی کو بھی جاریہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مولی کے کاموں کے لئے بیگار میں تگ ودو کرتی ہے (۱)۔

جاریہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، فقہاء جاریہ سے چھوٹی بچی، نوجوان، دوشیزہ اور باندی مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

فتاۃ (دوشیزہ)، اُمۃ (باندی):

۲- فتاۃ کا معنی مطلق نوجوان دوشیزہ ہے، خواہ آزاد ہو یا باندی، جاریہ کا استعمال نوجوان اور چھوٹی بچی کے لئے ہوتا ہے، اور باندی بھی مراد ہوتی ہے، خواہ جوان ہو یا بوڑھی۔

اور اُمۃ صرف باندی کو کہا جاتا ہے۔

فقہی استعمال میں جاریہ کے احکام:

۳- دراصل بعض احکام میں بچی بچہ سے الگ ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔

الف: بچہ اور بچی کے پیشاب سے طہارت کا حکم، شافعیہ اور حنابلہ کے قول پر شیرخوار بچہ کا پیشاب کپڑے میں لگ جائے تو محض

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''جری''۔

پانی چھڑکنے سے کپڑا پاک ہوجائے گا، اور اگر شیرخوار بچی کا پیشاب کپڑے میں لگ جائے تو پانی سے دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ سنن ترمذی کی حدیث ہے: ''**یغسل من بول الجاریة ویرش من بول الغلام**'' (۱) (لڑکی کا پیشاب دھویا جائے اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑک دیا جائے)۔

اس کی تفصیل ''باب النجاسۃ'' میں دیکھی جائے۔

ب: مولود کے عقیقہ کا حکم، بچہ کے عقیقہ میں دو بکریاں اور بچی کے عقیقہ میں ایک بکری ذبح کی جائے گی، یہ بعض فقہاء کا قول ہے، مزید تفصیل اصطلاح ''عقیقہ'' میں بیان کی گئی ہے۔

ج: نکاح میں ولایت اجبار، بچی کے ولی کو متعین حالات میں اس کو شادی پر مجبور کرنے کا حق ہے، اس کی تفصیل اور کس کو ولایت اجبار حاصل ہے اس کا بیان اصطلاح ''نکاح'' اور ''اجبار'' میں ہے۔

د: بچہ اور بچی پرورش کرنے والی عورت کی حضانت میں کب تک رہے گی؟ دونوں کا حکم ایک دوسرے سے الگ ہے، اس تفصیل کے مطابق جو اصطلاح ''حضانت'' میں ہے۔

جاسوسیہ

دیکھئے: ''تجسس''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۴، کشاف القناع ۱/ ۱۸۹۔

حدیث: ''یغسل من بول الجاریة ، ویرش من بول الغلام'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم نے حضرت ابوالسمح سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، حافظ ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے (مستدرک ۱/ ۱۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

جامع

دیکھئے: ''مسجد''۔

جبار

تعریف:

۱ - جبار (جیم کے ضمہ اور باء کی عدم تشدید کے ساتھ) کا معنی رائیگاں اور کسی شئی سے بَری ہونا ہے، اسی معنی میں کہا جا تا ہے: ''**أنا منه خلاوة وجبار**'' (میں اس سے پاک اور بری ہوں)۔ ہر اُس شئی کو بھی ''جبار'' کہتے ہیں جو فاسد اور ہلاک کردے، جیسے سیلاب، کہا جا تا ہے: ''**ذهب دمه جبارا**'' (اس کا خون رائیگاں گیا)۔ اور اسی میں ہے: ''**حرب جبار**'' یعنی ایسی جنگ جس میں نہ قصاص ہو اور نہ دیت [1]۔

فقہاء نے لفظ ''**جبار**'' کو صرف ہدر (رائیگاں) کے معنی میں استعمال کیا ہے، جب فقہاء کسی انسان یا غیر انسان کے عمل کو ''جبار'' سے تعبیر کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے فعل سے جو تلف ہوا ہے، وہ رائیگاں ہے، اس کا کسی پر ضمان نہیں، قصاص، دیت اور قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوگا [2]۔

متعلقہ الفاظ:

ضمان:

۲ - لفظ ضمان چند معانی میں استعمال کیا جا تا ہے، انہی میں سے ایک

(۱) تاج العروس، مختار الصحاح مادہ: ''جبر''۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۴ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۳۷ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

معنی اپنے او پر تاوان کولازم کرنااور ایک معنی کفالہ ہے (۱)۔

کفوی کہتے ہیں: ضمان یہ ہے کہ اگر ہلاک شدہ شئی مثلی ہوتو اس کا مثل واپس کیا جائے، اور اگر ذوات القیم میں سے ہوتو اس کی قیمت لوٹائی جائے۔ (۲)۔

اس معنی کے اعتبار سے لفظ ''ضمان'' کا حکم اصطلاح ''جبار'' کے حکم کے خلاف ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس کے احکام کے متعلق جنایت اور ضمان کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور جن صورتوں کے جبار ہونے پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- کھلا ہوا جانور کسی کی جان یا مال ہلاک کردے درانحالیکہ مالک یا جس کے قبضہ میں وہ تھا اس کی جانب سے جانور کو باندھنے اور روکنے میں کوتاہی نہ ہوئی ہو (۳)۔

اس سلسلہ میں اصل حضرت ابو ہریرۃؓ کی یہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''**العجماء جرحها جبار والبئر جبار، والمعدن جبار**'' (۴) (چوپایہ اگر کسی کو زخمی کردے تو وہ رائیگاں ہے، کنویں میں گرنا رائیگاں ہے، کان میں دبنا رائیگاں ہے)۔

حدیث میں ''عجماء'' سے مراد چوپایہ ہے، اسے عجماء اس لئے

(۱) القاموس الفقہی لغۃ واصطلاحا، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۲۳ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ، مصر طبع اول ۱۳۱۶ھ۔

(۲) الکلیات ۳/ ۱۴۲، شائع کردہ وزارۃ الثقافۃ والإرشاد القومی دمشق ۱۹۸۱ء۔

(۳) الدر المختار بحاشیۃ ابن عابدین ۶/ ۶۰۸ طبع الحلبی، طبع دوم ۱۳۸۶ھ، ۱۹۶۶ء، کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۷ المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۴/ ۸۹ المکتب الإسلامی۔

(۴) حدیث: ''**العجماء جرحها جبار**......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ وہ بات نہیں کرتا ہے، (۱) حدیث میں ''جرح'' کا ذکر قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد مطلق إتلاف ہے، خواہ جس طرح سے بھی ہو، خواہ زخم کے ذریعہ ہو یا بغیر زخم کے ہو (۲)۔

ب- کوئی اپنی مملوک یا غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی آدمی، یا چوپایہ گر کر مرجائے، یا زخمی ہوجائے، یا ہلاک ہوجائے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، جب کہ دھوکا نہ دیا ہو اور نہ ہی سبب بنا ہو (۳)۔

دلیل سابقہ حدیث میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ''**البئر جبار**'' ہے۔

اسی طرح کوئی اپنی مملوک یا غیر آباد زمین میں کان کھودے اور اس کان میں کوئی آدمی گر کر مرجائے تو اس کا خون رائیگاں ہے، دلیل مذکورہ حدیث ہے: ''**المعدن جبار**'' (۴) (کان میں دبنا رائیگاں ہے)۔

إتلاف کی وہ صورتیں جن میں اختلاف ہے کہ وہ رائیگاں ہوگا یا اس میں ضمان لازم ہوگا، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- چوپایہ رات یا دن میں کھیتی کو نقصان پہنچادے۔

ب- ایسا جانور جس پر کوئی سوار ہو اور وہ اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے کچھ ضائع کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتلاف'' اور ''ضمان''۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''عجم''۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۲۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۱۰/ ۴۷۰۹، ۴۷۱۷، طبع مطبعۃ الإمام قاہرہ، المدونہ ۶/ ۴۴۵، ۴۵۴ دار صادر بیروت، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۱۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۲۳۔

(۴) فتح الباری ۱۲/ ۲۵۶۔

جبایۃ

تعریف:

۱ - لغت میں جبایة کا معنی جمع کرنا اور حاصل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جبيت المال والخراج أجبيه جباية" میں نے مال اور خراج جمع کیا، اور اسی کے مثل جبوته أجبوه، جباوة ہے، اور الجابية کا معنی بڑا حوض ہے۔

الجابی کا معنی خراج وصول کرنے والا ہے، اسی طرح جابی اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو اونٹ کے لئے پانی جمع کرتا ہے، الجباوة کا معنی اکٹھا پانی ہے [(۱)]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حساب:

۲ - حساب وہ عمل ہے جس کی ضرورت اس مال کی مقدار جاننے میں جسے ٹیکس وصول کرنے والے جمع کرتے ہیں، اور اس مال کی آمد و خرچ میں پڑتی ہے، اور لغت میں اس کا معنی مال کی گنتی ہے، حساب ٹیکس کے انتظام کا ایک ذریعہ ہے [(۲)]۔

(۱) دیکھئے: أساس البلاغہ للزمخشری، الصحاح، اللسان، المصباح مادہ: "جبی"، المغرب ر ۷۵ طبع بیروت۔

(۲) المصباح مادہ: "حسب"۔

ب-خرص:

۳ - کھجور وغیرہ کے پھلوں کا اٹکل سے اندازہ کرنا خرص ہے۔

خرص اور جبایہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ خارص (تخمینہ لگانے والا) کا کام اندازہ کرنا ہے، اور جابی (خراج وٹیکس وصول کرنے والا) کا کام جمع کرنا ہے [(۱)]۔

ج-عرافہ:

۴ - لغت میں رعایا کے امور کے انتظام اور ان کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے کو عرافہ کہتے ہیں، فقہاء کے یہاں عریف اس شخص کو کہتے ہیں جو ناواقف جابی سے صدقہ دینے والے اشخاص کا تعارف کرائے [(۲)]۔

د-کتابت:

۵ - صدقہ دینے والے جو صدقہ دیں اس کو لکھنا کتابت ہے [(۳)] یہ بھی ٹیکس کے انتظام کا ایک ذریعہ ہے۔

جبایہ کا حکم:

۶ - شریعت کے مقرر کردہ واجبات کو بیت المال کے لئے وصول کرانا امام کی ذمہ داری ہے، ماوردی نے کہا ہے: امام پر دس امور لازم ہیں...... ان میں سے مال غنیمت اور صدقات کا ظلم و زیادتی کے بغیر وصول کرنا

(۱) المغرب ر ۱۴۲ طبع الکتاب العربی، المصباح مادہ: "خرص"، حاشیۃ القلیوبی ۲۰/۲ طبع الحلبی۔

(۲) المصباح، مادہ: "عرف"، المجموع ۱۸۸/۶ طبع السّلفیہ۔

(۳) المصباح، أساس البلاغۃ للزمخشری مادہ: "کتب"، حاشیۃ القلیوبی ۱۹۶/۳ طبع الحلبی۔

ہے، جس کو شرع نے نصاً اور اجتہاداً واجب قرار دیا ہے (۱)۔

جبایہ کا محل:

جبایہ ان اموال میں ہوتا ہے جو بیت المال میں جمع کئے جاتے ہیں، جیسے زکاۃ کے بعض مال اور مال غنیمت۔ دونوں قسموں کے جبایہ سے متعلق احکام درج ذیل ہیں:

الف- زکاۃ کی وصولی:

۷- زکاۃ کا وصول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین محصلین کو لوگوں کے پاس بھیجتے تھے، اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں کے پاس مال ہوتا ہے، لیکن انہیں معلوم نہیں رہتا کہ ان پر کتنی زکاۃ واجب ہے، اور بعض بخل کے باعث زکاۃ نکالنے سے گریز کرتے ہیں، اس لئے محصلین کو بھیجنا ضروری ہے (۲) جو وصول کریں، خراج وصدقات وصول کرنے والے کا کام انہی مالوں کی وصولی تک محدود رہے گا، جن کی وصولی پر امام انہیں مامور کرے۔

فقہاء نے عاملین علی الزکاۃ کی جو شرائط ذکر کی ہیں، ان میں محصلین خراج وصدقات بھی داخل ہیں، اسی طرح جابی وغیرہ عامل اپنے کام کے عوض کتنی اجرت کے مستحق ہوں گے اس کا تذکرہ بھی فقہاء نے کیا ہے۔ نیز اس کیفیت کو بھی ذکر کیا ہے جس سے زکاۃ کی وصولی مکمل ہوتی ہے، اس سلسلہ میں بعض نقاط درج ذیل ہیں:

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۶، ولأبی یعلی ر ۲۸۔

(۲) المصباح مادہ: ''زکو''، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۲ طبع الحلبی، المہذب مع المجموع ۶ر ۱۶۷ طبع السّلفیہ۔

اول: جابی کی شرائط:

فقہاء نے جابی کے لئے چند شرائط بیان کی ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

الف- اسلام:

۸- جمہور فقہاء نے جابی کے لئے مسلمان ہونے کی شرط لگائی ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''یَآ أَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِکُمْ'' (۱) (اے ایمان والو! اپنے علاوہ میں سے (کسی کو) گہرا دوست نہ بناؤ)۔

اور اس لئے بھی کہ جابی کا کام ایک طرح کی ولایت ہے، اور ولایت کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے کام کے عوض اجرت لیتا ہے (۲)۔

ب- مکلّف ہونا:

۹- دوسری شرط یہ ہے کہ جابی عاقل بالغ ہو، کیونکہ بچہ اور مجنون قبضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں اور اس لئے بھی کہ جابی کا کام ولایت ہے، اور غیر مکلّف ولایت کا اہل نہیں ہوتا ہے (۳)۔

ج- صلاحیت:

۱۰- حنابلہ نے اپنی کتابوں میں اس شرط کو ذکر کیا ہے، صلاحیت سے مراد اپنی ذمہ داری کو ادا کرنے کا اہل ہونا ہے، اور اس کی مشقت

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۱۸۔

(۲) المبدع ۲ر ۴۱۸ طبع المکتب الاسلامی، شرح منتہی الارادات ۱ر ۴۲۵ طبع عالم الکتب، الدسوقی ۱ر ۴۹۵ طبع الفکر۔

(۳) المبدع ۲ر ۴۱۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲ر ۲۷۵ طبع النصر، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۴۲۵ طبع عالم الکتب، المغنی ۲ر ۶۵۴ طبع الریاض۔

وبوجھ اٹھانے کی قدرت ہے، اس لئے کہ صرف امانت دار ہونا کافی نہیں ہے، جب تک کہ اس کے ساتھ کام کرنے کی طاقت اور صلاحیت نہ ہو(۱)۔

د- زکاۃ وغیرہ کے احکام سے واقفیت:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ عامل علی الزکاۃ یعنی جو زکاۃ کی وصولی پر مامور ہو اس کے لئے اس کے احکام سے واقفیت ضروری ہے، تا کہ ایسا نہ ہو کہ غیر واجب وصول کرلے یا واجب کو ترک کردے، یا غیر مستحق کو دے دے اور اصل مستحق کو نہ دے، ابواسحاق شیرازی کی عبارت ہے: اس کام کے لئے صرف فقیہ کو روانہ کرے، کیونکہ کیا چیز اور کتنی مقدار وصول کرے گا، اور کیا چیز نہیں لے گا، اس کے جاننے کی ضرورت پڑتی ہے، زکاۃ کے بہت سے مسائل پیش آئیں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر عامل عمال تفویض میں سے ہو، یعنی ان لوگوں میں سے ہو جن کو عام امور کی ذمہ داری دی جاتی ہے تو اس کے لئے زکاۃ کے احکام سے واقف ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس سے واقف نہیں ہوگا تو اس میں اس کی اہلیت نہیں ہوگی، اور اگر عامل حکم نافذ کرنے والا ہو اور امام نے متعین کردیا ہو کہ اس کو کیا لینا ہے، تو جائز ہے، کہ وہ احکام زکاۃ سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ عمال کو بھیجتے تھے اور لکھ دیتے تھے کہ وہ کیا لیں گے، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی عمال کو لکھتے تھے(۲)۔

ھ- عدالت وامانت:

۱۲- مالکیہ اور شافعیہ نے اس شرط کو ذکر کیا ہے، اور بعض حنابلہ نے امانت کو مستقل شرط قرار دیا ہے، اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ فاسق نہ ہو، اس لئے کہ فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، یہاں عدالت سے مراد ہر شخص کی عدالت اس کے اس عمل کے اعتبار سے ہے، جس کو وہ کررہا ہے، جیسا کہ کتب مالکیہ میں سے دسوقی اور خرشی میں لکھا ہے، لہذا تقسیم کرنے والے کی عدالت اس کی تقسیم میں ہے، جابی کی عدالت اس کے خراج وصدقات وصول کرنے میں ہے، اسی طرح ہر ایک کی عدالت کا محل اس کا فعل ہے، شہادت یا روایت کی عدالت مراد نہیں ہے، عدالت اور زکوۃ کے حکم سے واقفیت کام کرنے اور زکاۃ میں سے اس کو دینے میں مالکیہ کے نزدیک دونوں شرط ہیں(۱)۔

و- اہل بیت میں سے نہ ہونا:

۱۳- حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقات پر رسول اللہ ﷺ کے رشتہ داروں کو عامل بنانا جائز ہے، بشرطیکہ مال زکاۃ کے علاوہ سے ان کو اجرت دی جائے، لیکن اپنے عمل پر وہ جو کچھ لے رہے ہیں اگر زکاۃ میں سے ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ ان کو ان کے کام کی اجرت زکاۃ سے دینا جائز نہیں ہے، مقصد آنحضرت ﷺ کے قرابت داروں کو صدقہ کے شائبہ سے بچانا ہے، اس لئے کہ فضلؓ بن عباس، مطلب بن ربیعہ دونوں نے حضور ﷺ سے صدقہ پر عامل بنانے کی درخواست کی تھی، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "**إن الصدقة لاتحل لمحمد ولا**

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۱/۴۲۵ طبع عالم الکتب، کشاف القناع ۲/۲۷۵ طبع النصر، المبدع ۲/۴۱۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۲/۶۵۴ طبع الریاض۔

(۲) الدسوقی ۱/۴۹۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۱۳۸ طبع المعرفہ، المجموع ۶/۱۶۷ طبع السلفیہ، کشاف القناع ۲/۲۷۵۔

(۱) کشاف القناع ۲/۲۷۵، الدسوقی ۱/۴۹۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/۲۱۶، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/۱۷۶، ۱۷۷، المجموع ۶/۱۶۷۔

لآل محمد"[۱] (صدقہ محمد ﷺ اور ان کی آل کے لئے حلال نہیں ہے، اس حدیث میں حرمت کی صراحت ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، ایک قول کے مطابق بعض شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ عامل حضور ﷺ کا رشتہ دار ہو اور اس کے کام کا معاوضہ زکاۃ سے دیا جائے، اس لئے کہ عامل جو کچھ بھی لیتا ہے وہ اپنے عمل کے معاوضہ کے طور پر لیتا ہے۔

مالکیہ میں سے علامہ باجی نے اہل بیت کو زکاۃ کے دوسرے کاموں کا عامل بنانا جائز قرار دیا ہے، جیسے زکاۃ کے مال کی نگہبانی اور زکاۃ کے جانوروں کو ہانکنا، کیونکہ یہ خالص اجارہ ہے[۲]۔

دوم - کام کے معاوضہ کی مقدار:

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عامل اور جابی وغیرہ اپنے کام پر اجرت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اپنے کام کے عوض کتنی مقدار کے مستحق ہوں گے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ کیا اس میں آٹھواں حصہ ہونے کی قید ہوگی اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ عامل جو اپنے کام کے عوض لیتا ہے کیا وہ اجرت ہے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ صدقہ کے محصلین کو ان کے کام کے بقدر اتنا دیا جائے گا کہ ان کے لئے اور ان کے گھر والوں کے لئے کافی ہوجائے، خواہ آٹھویں حصہ سے زیادہ ہوجائے یا کم، البتہ جتنا مال زکاۃ وصول کیا ہے، اس کے نصف سے زیادہ اس کے لئے کافی ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نصف دینا عین انصاف ہے، محصلین صدقہ کو ان کی ضروریات کے بقدر اس لئے دیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو فقراء کے مفاد کی خاطر وقف کر دیا ہے، لہذا ان کا بھی زکاۃ میں بقدر کفایت حصہ ہوگا، جس طرح مجاہد اور قاضی کا ہوتا ہے، یہ عقد اجارہ نہیں ہے، کیونکہ عمل مجہول ہے، اور عامل زکاۃ میں سے جتنا بھی لیتا ہے وہ اس کے کام کا ثمرہ ہے، یہی وجہ ہے کہ مال والے از خود امام کے پاس زکاۃ کا مال جمع کر دیں تو عامل کسی چیز کا بھی مستحق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر عامل زکاۃ کا مال وصول کر کے جمع کرے اور وہ مال ہلاک ہوجائے تو عامل کچھ بھی لینے کا حقدار نہیں ہوگا، جس طرح مال مضاربت ہلاک ہوجاتا ہے تو مضارب کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے، البتہ اس میں صدقہ کی مشابہت ہے، کیونکہ محصلین زکاۃ کو زکاۃ کا مال حوالہ کرنے سے مالک کی طرف سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے ہاشمی عامل کے لئے مال زکاۃ سے لینا حلال نہیں ہے، تاکہ صدقہ کے شبہ سے محفوظ رہے، برخلاف غنی کے کہ وہ کرامت وشرافت میں ہاشمی کے برابر نہیں ہے، اسی طرح امام یا قاضی کے لئے بھی مال زکاۃ میں سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے وظائف بیت المال کے ذمہ ہیں[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: محصلین زکاۃ کو اجرت مثل ملے گی، اور اس میں نصف یا آٹھویں حصہ کی قید نہ ہوگی، بلکہ اگر مالِ زکاۃ کے بعض حصہ سے اجرت مثل پوری نہ ہوسکے تو کل زکاۃ اس کو دے دی جائے گی۔

نیز انہوں نے کہا ہے: محصلین کو ان کی اجرت محض فقر کی بنیاد پر زکاۃ کے مال سے دی جائے گی، اور اگر فقراء نہیں ہیں، تو اپنے کام کی

---

(۱) حدیث: "إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۳/ ۳۸۹، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴۴، الدسوقی ۱/ ۴۹۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۱۶، الزرقانی ۲/ ۱۷۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۳۶، المجموع ۶/ ۱۶۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۵، کشاف القناع ۲/ ۲۷۵، الکافی ۱/ ۳۲۹۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۹، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۷، فتح القدیر مع العنایۃ ۲/ ۱۶، ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸۔

اجرت بیت المال سے لیں گے، یہی حکم صدقۂ فطر اور زکاۃ کے مال کے محافظ کا ہے، ان کے علاوہ عاملین اپنی اجرت زکاۃ کے مال سے دو اوصاف میں سے کسی ایک کی بنیاد پر لیں گے، فقر یا عمل، یا فقر وعمل دونوں کی بنیاد پر اگر ان میں ایک کافی نہ ہو، اور ان کے نزدیک اگر جابی مدیون ہو تو محض دین کی وجہ سے نہیں لے گا جب تک کہ امام اس کو نہ دے، اس لئے کہ جابی اس کو تقسیم کرے گا، لہٰذا اپنے حق سے فیصلہ کرنے کا اسے اختیار نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکمل مال زکاۃ کو تمام آٹھوں اصناف پر خرچ کرنا واجب ہے، نیز آٹھوں اصناف کے حصص کو برابر رکھنا بھی ضروری ہے۔ آٹھوں اصناف میں سے ہر ایک کو جمع شدہ زکاۃ کا آٹھواں حصہ ملے گا۔

شافعیہ کے نزدیک عامل علی الزکوۃ اور اس سے متعلق دوسرے کام کرنے والے اپنے کام کی اجرت کے مستحق ہوں گے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اس پر ان کا اتفاق ہے، چنانچہ اگر زکاۃ میں سے اس کا حصہ جو کہ آٹھواں ہے صرف اس کی اجرت کے بقدر ہو تو وہ اسے لے لے گا، اور اگر اس کی اجرت سے زیادہ ہو تو اپنی اجرت کے بقدر لے گا، اور بقیہ دوسرے اصناف کی طرف پھیر دیا جائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ جن اصناف کو قرآن نے بیان کیا ہے، انہی میں زکاۃ منحصر رہے گی، اگر عامل کا حق باقی نہ رہے تو لامحالہ بقیہ اصناف کے لئے متعین ہو جائے گا، اور اگر آٹھواں حصہ اس کی اجرت سے کم ہو، تو اس کی اجرت کو پورا کرنا ضروری ہے، صاحب ''المہذب'' نے اجرت کو پورا کرنے کے چار طریقے لکھے ہیں، صحیح ان کے نزدیک اور دوسرے اصحاب کے نزدیک جیسا کہ ''المجموع'' میں ہے، یہ ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں۔ ان میں اصح قول یہ ہے کہ بقیہ ساتوں اصناف سے اس کی اجرت پوری کی جائے گی، دراصل اختلاف صرف بقیہ اصناف کے حصوں سے پورا کرنے کے جواز میں ہے۔

جہاں تک بیت المال کی بات ہے تو بلا اختلاف اس سے پورا کرنا جائز ہے۔ اور اگر امام مناسب سمجھے کہ عامل کی پوری اجرت بیت المال سے دے دے، اور زکاۃ کا پورا مال باقی اصناف پر تقسیم کرے تو جائز ہے، کیونکہ بیت المال مسلمانوں کے مفاد ہی کے لئے ہے، اور یہ بھی مسلمانوں کے مفاد ہی میں ہے، اس کی صراحت صاحب ''الشامل'' اور دوسرے لوگوں نے کی ہے، علامہ رافعی نے اس پر اصحاب کا اتفاق نقل کیا ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر امام نے جابی کو بھیجنے سے پہلے کوئی شرط نہیں لگائی ہے تو اس کو اس کی اجرت مقرر کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو زکاۃ وصول کرنے کے لئے روانہ فرمایا، اور کوئی اجرت متعین نہیں کی، جب واپس آئے، تو آپ ﷺ نے ان کو کچھ عطا کیا[2] اور اگر اس کے لئے اجرت متعین کرے تو امام اس کو وہی متعین شدہ اجرت دے گا، ورنہ اس کو اجرت مثل دے گا، زکاۃ ہی کے مال سے حساب کرنے والے، لکھنے والے، شمار کرنے والے، جانوروں کو ہانکنے والے، چرانے والے، حفاظت کرنے والے، اٹھانے والے اور ناپنے والے وغیرہ کو ان کی اجرت دی جائے گی، کیونکہ یہ تمام کام زکاۃ ہی کے اخراجات میں سے ہیں، لہٰذا دوسرے مصارف پر ان حضرات کو مقدم کیا جائے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عامل سے تقسیم زکاۃ کی ابتداء کرنا

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۳۹، الدسوقی ۱/۴۹۵، الزرقانی ۲/۱۷۷، مواہب الجلیل ۲/۳۴۹، ۳۵۰، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/۲۱۷۔

(۱) المجموع ۶/۱۸۸ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "بعث عمر ساعیا و لم یجعل له أجرة، فلما جاء أعطاه" کی روایت مسلم (۲/۷۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مستحب ہے، کیونکہ وہ بطور اجرت لیتا ہے، اور دوسرے حضرات بطور امداد لیتے ہیں (۱)۔

سوم- زکاۃ کی وصولی کا طریقہ:

۱۵- جن اموال میں زکاۃ واجب ہوتی ہے وہ دو طرح کے ہیں: اول: وہ مال جس پر سال گذرنے کے بعد زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، دوسرا وہ مال ہے جس پر سال گذرنے کا اعتبار نہیں ہے تو جس مال میں سال گذرنے کا اعتبار نہیں ہے، جیسے کھیتیاں اور پھل، ان میں زکاۃ وجوب سے قبل وصول نہیں کی جائے گی، زکاۃ کے واجب ہونے کا وقت پھلوں کے پکنے اور دانوں کے سخت ہونے کا وقت ہے، البتہ تخمینہ لگایا جائے گا کہ درخت میں کتنے پھل ہیں، تا کہ معلوم کیا جاسکے کہ کتنی زکاۃ واجب ہوگی، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خرص''۔

وہ مال جس میں زکاۃ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے سال گذرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسے چوپایہ کی زکاۃ تو اس میں محصل سال کا کوئی ایک مہینہ متعین کردے گا جس میں مالکان کے پاس جائے گا اور زکاۃ وصول کرے گا، شافعیہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ محرم کا مہینہ متعین کرے، کیونکہ یہ سال کا شروع ہے، نیز مستحب یہ بھی ہے کہ چوپایہ کی گنتی کا عمل گھاٹ پر ہو، یا مالک کے گھر کے صحن میں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرو روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**تؤخذ صدقات الناس علی میاھھم أو عند أفنیتھم**'' (۲) (لوگوں سے صدقات ان کے چشموں پر یا ان کے صحنوں میں وصول کئے جائیں)۔

اگر صاحب مال جانور کی تعداد بتائے تو اس کی بات مانی جائے گی، اگر وہ کہے: ابھی سال پورا نہیں ہوا، یا اس کی زکاۃ نکالی جاچکی ہے وغیرہ ایسی بات کہے جو زکاۃ کی وصولی کے لئے مانع ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی، اور اس سے حلف نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ زکاۃ عبادت ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے، تو اس پر قسم نہیں لی جائے گی، جیسے نماز پر قسم نہیں لی جاتی ہے۔ یہ بھی مستحب ہے کہ محصل عمدہ اور بہترین مال نہ لے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا: ''**فإن ھم أطاعوا لک بذلک فإیاک و کرائم أموالھم**'' (۱) (لہٰذا اگر وہ اس میں بھی تمہاری بات مان لیں، تو ان کے اچھے مال لینے سے بچو، اور یہ اس لئے کہ زکاۃ کا مال فقراء کی ہمدردی اور تعاون کے لئے ہے، لہٰذا مالداروں کے مال کے ساتھ ناانصافی کرنا مناسب نہیں ہوگا، اور نہ ہی بہت گھٹیا مال وصول کرے گا، بلکہ اوسط درجہ کا مال لے گا۔

مستحب یہ ہے کہ محصل جب صدقات وصول کرے تو زکاۃ دینے والے کے لئے دعا کرے (۲) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ''**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ، إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ**'' (۳) (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے، اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعث تسکین ہے)۔ اور حضرت عبداللہ بن ابی اوفی

---

(۱) الکافی ۱/۳۳۱، ۳۳۲ طبع المکتب الإسلامی، المجموع ۶/۱۸۷۔

(۲) حدیث: ''تؤخذ صدقات الناس علی میاھھم أو عند أفنیتھم'' کی روایت احمد (۲/۱۸۵ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد الطیالسی (ص ۲۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

---

(۱) حدیث: ''فإن ھم أطاعوا لک بذلک فإیاک و کرائم أموالھم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۲۱۰ طبع المکتب الاسلامی، الکافی ۱/۳۲۹ طبع المکتب الاسلامی، فتح الباری ۳/۳۶۰ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ توبہ/۱۰۳۔

سے مروی ہے کہ جب کوئی قوم نبی کریم علیہ السلام کے پاس صدقہ لے کر آتی، تو آپ علیہ السلام دعا دیتے، کہ اے اللہ فلاں کے آل پر رحم فرما، پھر میرے والد آپ کے پاس صدقہ لے کر آئے تو آپ نے فرمایا: "اللهم صل على آل أبي أوفى" [1] (اے اللہ! آل ابی اوفی کو خیر و برکت عطا فرما)، دعا دینا واجب نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر وہ واجب ہوتا تو نبی کریم علیہ السلام مصلین کو ضرور دعا سکھاتے، اور اس لئے بھی کہ امام کفارے اور دیون وغیرہ وصول کرتے ہیں، جن میں اس پر دعا واجب نہیں ہوتی ہے، تو ایسا ہی مسئلہ زکاۃ کا بھی ہے، جہاں تک آیت شریفہ کی بات ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم آپ علیہ السلام کے ساتھ مخصوص ہو، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کی دعا باعث سکون ہے، برخلاف دوسرے کی دعا کے۔

دعا کے الفاظ یہ ہوں گے: "آجرک الله فيما أعطيت، وبارک لک فيما أبقيت، وجعله الله طهورا" (اللہ تعالیٰ تمہارے عطا میں تمہیں اجر دے، اور باقی ماندہ کو بابرکت بنائے، اور اللہ تعالیٰ اس کو پاک صاف کرنے والا بنائے) اور دینے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ یوں کہے: "اللهم اجعلها مغنما ولا تجعلها مغرما" [2] (اے اللہ اسے سودمند بنا، تاوان نہ بنا)۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ صدقہ لینے والے پر صدقہ دینے والے کو دعا دینا واجب ہے، تاکہ آیت کے ظاہر پر عمل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡ" [3]۔

(۱) حدیث: "كان إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صل على آل فلان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍۳۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۴؍۲۱۷، ۲۱۸ طبع الجیل، فتح الباری ۳؍۳۶۱، ۳۶۲۔

(۳) سورۂ توبہ؍۱۰۳۔

چہارم: فیٔ کی وصولی:

۱۶- فیٔ (مال غنیمت) بیت المال کی ایک آمدنی ہے، فیٔ اس مال کو کہتے ہیں، جو کافروں سے بغیر جنگ اور فوج کشی کے بغیر حاصل ہوا ہو، فیٔ میں متعدد قسم کے اموال داخل ہیں یعنی خراج، عشر، جزیہ اور وہ مال جسے کافروں نے بغیر قتال کے چھوڑ کر راہ فرار اختیار کیا ہو [1]۔

الف: جزیہ کی وصولی:

۱۷- لغت میں جزیہ وہ مال ہے جو ذمیوں سے لیا جائے [2]۔

اصطلاح میں وہ وظیفہ یا مال ہے جو کافر سے دار الاسلام میں اس کے قیام کے عوض ہر سال لیا جائے [3]۔

جزیہ کی مقدار، ادائیگی میں نیابت، کب اور کس پر واجب ہوتا ہے، اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "جزیۃ"۔

۱۸- بعض فقہاء نے جزیہ وصول کرنے کی کیفیت کے بارے میں لکھا ہے، ذلت کے طریقہ پر وصول کی جائے گی، اور اس کی چند صورتیں بیان کی ہیں، یہی شافعیہ میں سے اہل خراسان کا قول ہے، ایک صورت وہی ہے جو آیت میں مذکور ہے، ایک صورت یہ ہے کہ ذمی کھڑا ہو کر جزیہ دے گا۔ اور وصولی کرنے والا بیٹھ کر لے گا، اور لینے والے کا ہاتھ ذمی کے ہاتھ کے اوپر رہے گا، لینے والا اس سے کہے گا: اے اللہ کے دشمن جزیہ دو [4]۔

نووی اور رافعی نے کہا ہے: شافعیہ کے یہاں صغار کی صحیح تفسیر

(۱) روضۃ الطالبین ۶؍۳۵۴، الفتاوی الہندیہ ۲؍۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱؍۲۶۰، کشاف القناع ۳؍۱۰۰ طبع النصر، المغنی ۶؍۴۰۲ طبع الریاض۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، أساس البلاغہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲؍۲۴۴، جواہر الإکلیل ۱؍۲۶۶، کفایۃ الاخیار ۲؍۱۳۳، المغنی ۸؍۴۹۵ طبع الریاض۔

(۴) الاختیار ۴؍۱۳۹ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱؍۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۸؍۸۹، المغنی ۸؍۵۳۷۔

اسلامی احکام کا التزام اور ان پر اس کا اجراء ہے، عمیرہ برلسی نے امام شافعی سے ''کتاب الأم'' کے حوالہ سے اسی طرح کا کلام نقل کیا ہے، امام شافعیؒ کا قول ہے: ذمیوں سے خوش اسلوبی کے ساتھ جزیہ وصول کرنا چاہئے، ان میں سے کسی کو اذیت نہ دینی چاہئے، اور نہ برا بھلا کہنا چاہئے، ان حضرات کا بیان ہے: سب سے بدترین ذلت ورسوائی یہ ہے کہ انسان پر اس کے اعتقاد کے خلاف احکام جاری کئے جائیں، اور وہ اس کو برداشت کرنے پر مجبور ہو۔

اسی سے قریب قریب حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے کہ ذمی لوگ جزیہ وصول کرنے میں ستائے نہ جائیں (۱)۔

حضرت ہشام بن عروہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہشام بن حکیم بن حزام ملک شام میں انباط کے کچھ لوگوں پر گذرے، جو دھوپ میں کھڑے کئے گئے تھے، انہوں نے پوچھا، ان کی کیا حالت ہے؟ لوگوں نے کہا: جزیہ کی بابت گرفتار کئے گئے ہیں، ہشامؓ نے فرمایا: **''أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا''** (۲) (میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے یہ کہتے ہوئے سنا: اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عذاب دے گا جو دنیا میں لوگوں کو عذاب دیں گے)۔

مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس بہت زیادہ مال آیا، ابوعبید نے کہا: میرا خیال ہے کہ وہ جزیہ کا مال تھا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: مجھے شبہ ہے کہ تم نے لوگوں کو ہلاک کر دیا ہے، اس پر ان لوگوں نے جواب دیا: خدا کی قسم ہم نے صرف زائد اور پاک صاف مال وصول کیا، انہوں نے فرمایا: بغیر کوڑے اور سختی کے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں، پھر انہوں نے کہا: تمام تعریفیں اس پاک ذات کے لئے ہیں جس نے یہ کام میرے سپرد نہیں کیا، اور نہ ہی میرے زیر اقتدار رکھا (۱)۔

ب: خراج کی وصولی:

۱۹ - لغت میں ''خراج'' کرایہ اور آمدنی کا نام ہے، اسی معنی میں اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''الخراج بالضمان''** (۲) (یعنی نفع کا وہی مستحق ہے جو ضامن ہو)، فقہاء کی اصطلاح میں زمین پر مقرر کردہ حقوق کو خراج کہتے ہیں، جو زمین کی طرف سے بیت المال کو ادا کئے جاتے ہیں، اراضی جو خراج مقرر کرنے کے لئے خاص ہیں، مشرکین کی وہ اراضی ہیں جن پر ان سے صلح ہوئی ہو، کہ زمینیں تم ہی لوگوں کے پاس رہیں گی اور ہمارے لئے متعین مقدار میں پیداوار ہوگی، اسی طرح وہ زمین ہے جو بزور تلوار فتح ہوئی ہو۔ ان فقہاء کے نزدیک جو اس پر خراج مقرر کرنے کے قائل ہیں (۳)۔

خراج کی مقدار کے لئے دیکھا جائے اصطلاح ''خراج''۔

ج: ذمیوں سے عشر کی وصولی:

۲۰ - عشر وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں کے ان اموال سے لیا جاتا ہے جنہیں لے کر وہ بغرض تجارت دار الحرب آمدورفت کرتے ہیں، یا دار الحرب

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۷۰، ۲۷۱، الاختیار ۴/۱۳۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۷، الدسوقی ۲/۲۰۲، الخرشی ۳/۱۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۳۲، ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۵، ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/۸۹، کشاف القناع ۳/۱۲۳، المغنی ۸/۵۳۷۔

(۲) حدیث: ''إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا'' کی روایت مسلم (۴/۲۰۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الأموال للقاسم بن سلام ص ۴۳ طبع التجاریہ۔

(۲) حدیث: ''الخراج بالضمان'' کی روایت ابوداؤد (۳/۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المصباح مادہ: ''خرج''، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۶، ۱۴۸ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

سے لے کر دارالاسلام آتے ہیں، یا دارالاسلام ہی میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر منتقل ہوتے ہیں، یہ عشر ان سے سال میں ایک بار لیا جائے گا جب کہ وہ دارالاسلام سے نکل کر پھر واپس نہ آئیں، اسی طرح اہل حرب تاجروں پر بھی عشر لازم ہوتا ہے، اگر وہ تجارت کی غرض سے دارالاسلام امن لے کر آئیں (۱)۔

خراج کے جابی کی شرائط:

۲۱ - امام بعض واقف کار کو روانہ کرے گا، تا کہ وہ اندازہ لگائے کہ خراجی زمین میں کتنا خراج واجب ہوگا، جب کام ہوجائے اور امام کو معلوم ہوجائے، اس کے بعد کسی کو مقررہ وقت پر بھیجے گا، جو سابق اندازہ وحساب کے مطابق خراج وصول کرے گا، فئ اور خراج وغیرہ کے محصلین کی شرائط یہ ہیں: مسلمان ہونا، امانت دار ہونا، پیمائش اراضی اور حساب سے باخبر ہونا، البتہ فقیہ ومجتہد ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اتنا ہی لینے کا ذمہ دار ہے جو دوسرے نے متعین کردیا ہے (۲)۔

اگر محصل کی ولایت فئ کے کسی خاص قسم کے مال پر ہو، تو اسی حد تک ولایت رہے گی، اور دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اس کو نائب بنانے کی ضرورت ہوگی یا نہیں، اگر محصل کو اپنا نائب بنانے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے پیمائش اراضی اور حساب سے واقفیت کے ساتھ آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے، لہذا اس کا ذمی اور غلام ہونا جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ نائب بنانا ولایت کے قبیل سے ہے، اور نائب کی ضرورت نہ ہو تو اس کا غلام ہونا جائز ہے، کیونکہ مامور پیغام رساں کی طرح ہوگا اور جہاں تک ذمی کے محصل بننے کی بات ہے، تو دیکھا جائے گا کہ جو فئ وصول کرے گا وہ کیسا ہے؟ اگر محصل کا معاملہ

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۸/ (فقرہ نمبر ۹)۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۰ طبع العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲/ ۱۵۷ طبع مصطفی الحلبی۔

مسلمانوں کے ساتھ ہے اس طور پر کہ خراجی زمین مسلمانوں کے قبضہ میں آگئی ہے اور ان سے خراج وصول کرنا ہے تو ایسی صورت میں ذمی کے محصل بننے کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں۔ اور اگر عامل کی ولایت باطل ہوجائے، اور وہ فساد ولایت کے باوجود فئ کو لے لے تو دینے والا اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا، اگر امام نے اس کو لینے سے نہ روکا ہو، اس لئے کہ لینے والا ماذون ہے، اگرچہ اس کی ولایت فاسد ہے، اور لینے میں وہ قاصد کے قائم مقام ہوگا، عامل کی ولایت کے صحیح اور فاسد ہونے کے درمیان فرق یہ ہے کہ ولایت کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کو حق ہوگا کہ خراج دینے والے کو خراج ادا کرنے پر مجبور کرے، اور اس کے فاسد ہونے کی صورت میں قبضہ کرنے کا حق ہوگا، اور اگر ولایت کے فاسد ہونے کے ساتھ قبضہ کرنے سے روک دیا جائے تو ایسی صورت میں اس کو نہ قبضہ کرنے کا حق ہوگا، اور نہ خراج ادا کرنے پر مجبور کرنے کا حق ہوگا، اور اگر ممانعت کے علم کے باوجود خراج دینے والے نے خراج دے دیا تو بریٔ الذمہ نہیں ہوگا، اور اگر ممانعت کا علم نہ ہو، تو اسکے بریٔ الذمہ ہونے میں دو اقوال ہیں، اس کی بنیاد وکیل کا عزل ہے جب کہ وکیل معزول ہونے کے علم کے بغیر تصرف کرے (۱)۔

اور محصل ان اموال کی وصولی کے لئے سال کا کوئی ایک مہینہ مقرر کرے گا، اور اپنے عمل کے بدلہ میں جو کچھ لے گا، اتنا لے گا جو ایک سال کے لئے کافی ہو، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، اور امام تقسیم کے وقت اہل بیت کے بعد اس کو دوسرے پر مقدم رکھے گا (۲)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۰، ۱۳۱ طبع العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۲۵، اور اس سے پہلے کے صفحات طبع الحلبی۔

(۲) الخرشی ۳/ ۱۲۹ طبع بولاق، الدسوقی ۲/ ۱۹۰ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۰ طبع المعرفہ۔

امام کی طرف سے محصلین کا محاسبہ:

۲۲- اللہ کے رسول ﷺ کی اقتداء میں محصلین کا محاسبہ کرنا امام پر واجب ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے: "**أن رسول اللّٰہ ﷺ استعمل رجلا من الأسد علی صدقات بني سلیم یدعی ابن اللتبیة فلما جاء حاسبه**"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے بنی اسد کے ایک شخص ابن لتبیہ کو بنی سلیم کا صدقہ وصول کرنے پر عامل بنایا، پس وہ آیا تو آپ ﷺ نے اس کا محاسبہ کیا)، محصلین کے محاسبہ کے بارے میں یہی حدیث اساس ہے۔

محصلین کے لئے ضروری ہے کہ امام کے ساتھ سچ بولنے والے ہوں، جتنا بھی مال وصول کریں ان میں سے کچھ بھی نہ چھپائیں، اس لئے کہ یہ امانت ہے[(۲)]۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**یٰا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَ تَخُوْنُوْا أَمَانَاتِکُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ**"[(۳)] (اے ایمان والو خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی، اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو درانحالیکہ تم جانتے ہو)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ایسا کرنے والے کو ڈرایا ہے، صحیح مسلم میں حضرت عدی ابوعمیرہ کندی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**من استعملناہ منکم علی عمل فکتمنا مخیطا فمافوقه کان غلولا یأتي به یوم القیامة، قال: فقام إلیه رجل أسود من الأنصار کأني أنظر إلیه، فقال: یا رسول اللّٰہ! اقبل عني عملک قال: وما لک؟ قال: سمعتک تقول کذا وکذا، قال: وأنا أقول الآن: من استعملناہ منکم علی عمل فلیجیء بقلیله وکثیرہ، فما أوتي منه أخذ، وما نهي عنه انتهی**"[(۱)] (ہم تم میں سے جس شخص کو کسی کام پر مقرر کریں، پھر وہ ہم سے ایک سوئی یا اس سے کم چھپا رکھے، تو وہ غلول (خیانت) ہے، قیامت کے دن اس کو لے کر آئے گا، انصار میں سے ایک سیاہ فام شخص کھڑا ہوا، گویا میں اس کو دیکھ رہا ہوں، اور بولا: اے اللہ کے رسول! اپنا کام مجھ سے لے لیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے کیا ہوا؟ وہ بولا: میں نے سنا ہے کہ آپ ایسا ایسا فرماتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں اب بھی کہتا ہوں کہ جس کو ہم کام پر مقرر کریں، وہ تھوڑی بہت سب چیزیں لے کر آئے، پھر جو اس کو دیا جائے وہ لے لے، اور جس سے روکا جائے اس سے باز رہے)۔

محصلین کے لئے روا نہیں ہے کہ دعویٰ کریں کہ فلاں مال ہمیں ہدیہ میں ملا ہے، جو بھی مال عامل ہونے کی وجہ سے ہدیہ کیا گیا ہو، وہ بیت المال میں جمع ہوگا، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ابن لتبیہ کے قول کو قبول نہیں کیا جب کہ صدقات کی وصولی کے بعد واپسی پر کہا تھا، یہ مال آپ لوگوں کا ہے اور یہ مال مجھے ہدیہ کیا گیا ہے، بلکہ منبر پر کھڑے ہو کر حمد وثنا کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما بال عامل أبعثه فیقول: هذا لکم وهذا أهدي لي، أفلاقعد في بیت أبیه أو في بیت أمه حتی ینظر أیهدی إلیه أم لا، والذي نفس محمد بیدہ لاینال أحد منکم منها شیئا إلا جاء به یوم القیامة یحمله علی عنقه، بعیر له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تیعر**[(۲)] **ثم رفع یدیه حتی رأینا**

---

(۱) حدیث: "استعمل رجلا من الأسد علی صدقات بني سلیم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۷۔

(۱) حدیث: "من استعملناہ منکم علی عمل فکتمنا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تیعر: عین کے فتح اور کسرہ کے ساتھ، الیعار: بکری کی آواز۔

عفرتي إبطيه ثم قال: اللهم هل بلغت مرتين"[۱] (اس عامل کا کیا حال ہوگا جس کو میں بھیجوں، پھر وہ کہے کہ یہ تمہارا ہے اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، کیوں نہ وہ اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر بیٹھا رہتا، اور دیکھتا کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، عامل جو چیز بھی لے گا اسے قیامت کے دن اپنی گردن پر اٹھا کر لائے گا، اگر اونٹ ہوگا تو اپنی آواز نکالتا آئے گا، اگر گائے ہوگی تو وہ اپنی آواز نکالتی آئے گی، بکری ہوگی تو وہ بولتی آئے گی، پھر آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے، یہاں تک کہ ہم نے آپ ﷺ کے دونوں بغلوں کی سفیدی دیکھی، اور آپ ﷺ نے دومرتبہ فرمایا: کیا میں نے پہنچا دیا!)۔

(۱) حدیث: "مابال عامل أبعثه فيقول......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحمید الساعدی سے کی ہے۔

جبّ

تعریف:

۱- لغت میں "جب" کا معنی کاٹنا ہے، اسی سے "مجبوب" ہے، یعنی وہ آدمی جس کا آلۂ تناسل اور اس کے دونوں خصیے جڑ سے کاٹ دیئے گئے ہوں، فقہاء کی اصطلاح میں "جب" کا معنی ہے: مکمل آلۂ تناسل کاٹنا یا اس کا بعض حصہ اس طور پر کاٹنا کہ اس سے وطی نہ ہوسکے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: عنّۃ:

۲- عنۃ: آلۂ تناسل رہتے ہوئے عورتوں سے وطی پر قدرت کا نہ ہونا ہے[۲]۔

"جب" اور "عنۃ" کے درمیان فرق ظاہر ہے کہ "جبّ" میں عورتوں سے وطی نہ کرنا آلۂ تناسل کے کٹنے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور "عنۃ" میں حقوق زوجیت کو ادا کرنے سے قاصر رہنا کسی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے، جو آلۂ تناسل کے انتشار سے مانع ہوتی ہے[۳]۔

(۱) النہایۃ لابن الأثیر، تہذیب الأسماء واللغات، المغرب مادہ: "جب"، کشاف القناع ۵/ ۱۰۵، فتح القدیر ۴/ ۱۲۸، القلیوبی ۳/ ۲۶۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۸۵، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۲۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی۔

ب: خصاء:

۳- خصاء: دونوں فوطوں کا نہ ہونا ہے خواہ یہ پیدائشی ہو یا کاٹنے کی وجہ سے ہو یا کھینچنے کی وجہ سے ایسا ہوگیا ہو[۱]، ''جب'' اور ''خصاء'' کے درمیان فرق واضح ہے۔

ج: وجاء:

۴- وجاء: ''وجأ یجأ'' کا اسم مصدر ہے، یعنی مارنا، کوٹنا، ''وجاء'' یہ ہے کہ سانڈ کے دونوں فوطے اس طرح سے کوٹ دیئے جائیں کہ جماع کی خواہش ختم ہوجائے، ''وجاء'' اور ''جب'' کے درمیان فرق واضح ہے، اس لئے کہ ''موجوء'' جس کا آلۂ تناسل کاٹا نہ گیا ہو بلکہ وہ خصی کے مشابہ ہو، البتہ دونوں فوطے موجود رہتے ہوئے غیر مؤثر وبیکار ہوں[۲]۔

اجمالی حکم:

۵- فی الجملہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ''جب'' ایک ایسا عیب ہے، جس کا علم ہونے کے بعد بیوی کو شوہر کے ساتھ رہنے اور نہ رہنے کا خیار ہوتا ہے، اس لئے کہ ''جب'' عقد نکاح کے مقصود یعنی وطی سے مانع ہے[۳] ''جب'' سے متعلق بعض احکام میں اختلاف اور تفصیل ہے ان میں سے اہم احکام درج ذیل ہیں:

وطی کے بعد ''جب'' کا پیش آنا:

۶- حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وطی کے بعد ''جب'' کے ہونے سے بیوی کو تفریق اور باقی رہنے کے درمیان خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیوی کا حق ایک بار وطی کرنے میں ہے، کیونکہ اس سے مقصود پورا ہوجاتا ہے، یعنی مہر کامل مؤکد ہوجاتا ہے، اور عورت محصنہ ہوجاتی ہے، ایک بار وطی کرنے کے بعد مزید وطی کرنا شوہر پر حکماً واجب نہیں ہے، البتہ دیانۃً واجب ہے[۱]۔

شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کو ''جب'' کی بنیاد پر فسخ نکاح اور باقی رہنے کے درمیان مطلق خیار ہوگا ''جب'' وطی سے پہلے ہو یا بعد میں ہوا ہو، بلکہ صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں اگرچہ عورت کے عمل ہی سے ہوا ہو، اس لئے کہ ''جب'' ایسا عیب ہے جو وطی سے مایوس کردیتا ہے[۲]۔

''جب'' کی وجہ سے تفریق کا طریقہ:

۷- اگر شوہر کا مجبوب ہونا واضح ہوجائے، خواہ اس کے خود اقرار کرنے سے یا کسی اور دوسرے طریقے سے، تو عورت کو فوراً خیار ہوگا، مہلت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ تاجیل (مہلت دینا) عورت سے وطی کی امید کی بناء پر ہوتی ہے، اور یہاں وطی کی امید ہی نہیں ہے، اس لئے تاجیل مفید نہیں ہوگی[۳]۔

''جب'' کی بنیاد پر تفریق بغیر قضاء قاضی کے نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ تفریق مجتہد فیہ ہے، لہذا اس میں غور وفکر اور اس کا سبب معلوم کرنے میں اجتہاد کی ضرورت ہوگی، اور یہ طلاق بالاعسار (عسرت

---

(۱) المغرب، القلیوبی ۲/ ۱۹۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶۔

(۲) تاج العروس ''وجأ''، فتح القدیر ۴/ ۱۲۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۳، فتح القدیر ۴/ ۱۳۱ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی، البنایہ ۴/ ۶۱۷، الزرقانی ۳/ ۲۳۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۶۵۱۔

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۴۳۶، الزیلعی ۳/ ۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۹ طبع دارالفکر، المغنی ۶/ ۶۵۳ طبع الریاض، الکافی ۲/ ۶۸۶ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۵، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۴۷، الکافی ۲/ ۶۸۶، المغنی ۶/ ۶۵۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۹، ۷۰ شائع کردہ دارالمعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۷۶، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۴۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

وتنگدستی کی وجہ سے طلاق) اور طلاق بالاضرار (ضرر ونقصان پہنچانے کی وجہ سے طلاق) کے مثل ہے۔

یہ اکثر حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے[1]۔

شافعیہ کا اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ تفریق محض عورت کے اختیار کرنے سے ہوجائے گی، قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ اس عورت کا اختیار کرنا جس کو اس کا شوہر تفریق کا اختیار دے دے، یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کی ایک روایت ہے جو اصول کی روایت کے خلاف ہے[2]۔

''جب'' کی وجہ سے تفریق کی نوعیت:

۸- حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ''جب'' کی وجہ سے علیحدگی طلاق بائن ہے، اس لئے کہ شوہر پر امساک بالمعروف واجب ہے، جب امساک بالمعروف فوت ہوجائے تو تسریح باحسان واجب ہے، لہذا شوہر اگر اس کو طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، ورنہ قاضی اس کے قائم مقام ہوجائے گا، قاضی کا عمل شوہر کی طرف منسوب ہوگا، اور طلاق بائن ہوگی، تاکہ عورت سے ظلم دور ہوجائے، نکاح صحیح نافذ لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اسی وجہ سے رخصتی سے پہلے مرجانے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ تفریق فسخ نکاح ہے، نہ کہ طلاق، کیونکہ یہ عیب کی وجہ سے رد کرنا ہے، لہذا فسخ ہوگا، جیسے مشتری کا رد کرنا فسخ ہوتا ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۵، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۸۹، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۴، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۲ طبع عالم الکتب، المغنی ۶/ ۶۵۴۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۴، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۴۔

مجبوب کی بیوی کے بچے کا نسب:

۹- حنفیہ میں سے ابوسلیمان اور شافعیہ میں سے اصطخری وغیرہ کی رائے ہے کہ مجبوب کی بیوی سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، ایسا ہی امام شافعیؒ سے بھی ایک قول منقول ہے، اور امام احمدؒ کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے[2]۔

راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مجبوب سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجبوب کو انزال نہیں ہوتا ہے، اور نہ عادۃً اس کو بچہ پیدا ہوتا ہے[3] مالکیہ نے کہا اور وہی حنفیہ میں سے تمرتاشی کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اہل معرفت وواقف کار لوگوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا جائے گا، اگر بتائیں کہ ہاں اس طرح کے مجبوب سے بچہ پیدا ہوسکتا ہے، تو اس مجبوب سے بچے کا نسب ثابت ہوگا، ورنہ نہیں[4]۔

''جب'' کی وجہ سے تفریق کی شرائط، اور مہر پر اور مجبوب کی بیوی کی عدت پر ''جب'' کی وجہ سے تفریق کے اثر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''طلاق''، ''عدۃ''، ''عیب''، ''مہر'' اور ''نسب''۔

(۱) فتاوی قاضی خاں بہامش الہندیہ ۱/ ۴۱۳، الزیلعی ۳/ ۲۳، ابن عابدین ۲/ ۵۹۳، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۴۸۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۸۹ طبع دار الکتب العلمیہ، الکافی ۲/ ۶۸۷ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

(۲) البنایہ ۴/ ۲۰۸، فتح القدیر ۳/ ۲۱۹، المحلی علی المنہاج ۴/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۰۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۴/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۸۰۔

(۴) المدونہ الکبری ۲/ ۴۴۵ طبع دار صادر، فتح القدیر ۳/ ۲۱۹۔

جبر

تعریف:

۱- لغت میں جبر، کسر کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''جبر عظمه جبرا''، یعنی اس نے اس کی ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کردیا۔ لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، جب کوئی شخص کسی کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے اور اس کو فقر کے بعد غنی کرے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے: جبره جبرا۔ اسی طرح ''جبر'' تلافی کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کوئی شخص حج کے کسی واجب کو ترک کردے، یا حج میں کسی ممنوع امر کا ارتکاب کرے تو دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے۔

اسی طرح ''جبر المزكي ما اخرجه'' اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے پاس اس کے اونٹ میں زکاۃ کے لئے واجب عمر کا اونٹ نہ ہو اور وہ کم عمر اونٹ ادا کردے اور کچھ زیادہ ادا کرے، اس زیادہ دینے کو ''جبرانا'' کہتے ہیں، ''جبر'' کسی شی پر مجبور کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: ''جبره على الأمر جبرا'' (یعنی ایک شخص نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا)، ازہری نے نقل کیا ہے: جبره جبورا وأجبره إجبارا: مجبور کرنا[1]۔

''جبر'' کا اصطلاحی معنی مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ''جبر''۔

شرعی حکم:

۲- جبر کے معانی کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ ''جبر'' بمعنی اکراہ کبھی جائز ہوتا ہے، جیسے فوری واجب الادا دین کی ادائیگی سے بلا عذر شرعی گریز کرنے والے مدیون کو قرض خواہ کے مطالبہ پر قاضی کا دین کے ادا کرنے پر مجبور کرنا، اور کبھی جبر جائز نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی شخص کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کرنا، یا بغیر شرعی تقاضے کے بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کرنا، لہذا یہ جبر حرام ہوگا۔

جبر بمعنی تلافی اس وقت ہوتا ہے جب کہ حج میں کسی واجب کو چھوڑ دے، یا کسی محظور کا ارتکاب کرے، اسی طرح اونٹوں کی زکاۃ میں مطلوبہ عمر کا واجب الاداء اونٹ نہ ہونے کی وجہ سے اس سے کم عمر والا اونٹ زکاۃ میں نکالے تو جبران کا دینا اس پر واجب ہوگا۔

جبر بمعنی ''ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کرنا'' جائز ہے، جب کسی عضو کے تلف ہونے سے ضرر کا خوف ہو، یا جان جانے کا خطرہ ہو، مزید تفصیل ''تداوی'' میں ہے۔

جہاں تک جبر بمعنی اجبار کی بات ہے تو دیکھئے: اصطلاح ''اجبار'' اور اس کے متعلقات۔

پٹی پر مسح:

۳- چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ زخم پر پٹی باندھنے کے بعد ''پٹی'' کی جگہ پر مسح واجب ہے، اگر وہ حصہ اعضاء وضو میں سے ہو، اور عضو کا دھونا دشوار ہو یا اس کا دھونا واجب ہو مثلاً جنبی ہو[1]۔

اس سلسلے کی مزید تفصیلات اور اختلاف کے لئے اصطلاح ''جبیرۃ''، ''مسح'' اور ''تیمّم''۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۸۶ حاشیۃ الجمل ۱/۲۰۹، الدسوقی ۱/۱۶۴، الإنصاف ۱/۱۸۸۔

واجب زکاۃ کی تلافی:

۴- ایک شخص کے اونٹ میں متعین عمر کی اونٹنی زکاۃ میں واجب ہو، لیکن اس کے پاس اس عمر کی اونٹنی نہ ہو تو اس شخص کے لئے روا ہے کہ اس سے کم تر عمر کی اونٹنی زکاۃ میں دے دے، اور جتنا کم ہے اس کی تلافی کردے، یہ جمہور علماء کی رائے ہے، اس تلافی کو فقہاء کی اصطلاح میں ''جبران'' کہتے ہیں، یا زکاۃ وصول کرنے والا زکاۃ میں واجب اونٹنی سے زیادہ اچھا اونٹ وصول کرے، اور جتنا زیادہ ہے اس کے بقدر زکاۃ دینے والے کو بطور جبران دے دے، ''جبران'' کی حد مقرر ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں: حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جبر شرعاً متعین ہے، اور وہ دو بکریاں یا بیس درہم ہیں اور جس طرح متعین عمر کی اونٹنی اور اس سے متصل عمر والی اونٹنی کے درمیان جبران مشروع ہے، اسی طرح اگر اس سے متصل عمر والی اونٹنی نہ ہو تو متصل سے اعلی درجہ کی اونٹنی اور اس اونٹنی کے درمیان بھی مشروع ہوگا، اس صورت میں دو یا تین جبران دیئے جائیں گے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

اگر زکاۃ میں بنت مخاض واجب ہو، لیکن زکاۃ دینے والے (مزکی) کے پاس نہ ہو تو محصل بنت لبون لے لے گا، اور مزکی کو ایک جبران دے دے گا، اور وہ دو بکریاں یا بیس درہم ہیں۔ اور اگر زکاۃ میں بنت لبون واجب ہو، اور مزکی کے پاس بنت لبون کے بجائے بنت مخاض ہو تو محصل بنت مخاض ہی وصول کرے گا، اور مزکی محصل کو جبران دے گا، اسی حساب سے آگے جاری رہے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ زکاۃ میں واجب اونٹنی اور جو ادائیگی کے لئے اس کے پاس ہے، ان دونوں میں جو اضافہ ہو، وہ واجب ہوگا، اضافہ سے مراد دونوں کی قیمتوں کا فرق ہے [۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ میں جس جانور کا نکالنا واجب ہے، وہی محصل وصول کرے گا، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے زیادہ عمدہ و بڑا جانور وصول کرے اور جبران واپس کرے، لیکن اگر واجب سے کم درجہ کا جانور لے، اور مزکی مزید ثمن بھی دے دے تو یہ جائز ہے [۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''۔

بذریعہ دم تلافی:

۵- کوئی شخص حج کا کوئی واجب ترک کردے، جیسے میقات سے احرام باندھنا، پورے یا بعض جمرات کی رمی کرنا، اور اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو قربانی کے ذریعہ اس کی تلافی اس پر واجب ہوگی، صرف ترک واجب کی تلافی دم سے ہوتی ہے۔

ارکان حج کے چھوڑنے کی تلافی نہیں ہوتی ہے، جہاں تک حج کے واجبات کی بات ہے کہ کون سے اعمال واجب ہیں جن کی تلافی دم سے ہوتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور جبر کی نوعیت، تو اس کے لئے اصطلاح ''حج'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۴۔

جبہۃ

تعریف:

۱- چہرہ میں پیشانی مشہور عضو ہے اور وہ دونوں ابروؤں کے درمیان سر کے بال اگنے تک ہے، اصمعی نے کہا ہے: وہ سجدہ کی جگہ ہے، اس کی جمع جباہ ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں جبہۃ کے دو معانی ہیں: اول: چہرہ کا وہ حصہ جس کا وضو میں دھونا ضروری ہے، وضو کے باب میں فقہاء نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ یہ دونوں ابروؤں سے لے کر اوپر سر کے بال اگنے تک ہے، اس اعتبار سے جبہہ کے مفہوم میں پیشانی کے دونوں کنارے بھی داخل ہوں گے۔

دوسرا معنی: نماز کے باب میں فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ دونوں ابروؤں کے درمیان کا گول حصہ ہے، دوسری تعریف یہ کی ہے کہ جس کو پیشانی کے دونوں کناروں نے گھیر رکھا ہے، اس اعتبار سے پیشانی کے دونوں کنارے جبہہ کے مفہوم میں داخل نہیں ہوں گے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف: جبین:

۲- کنپٹی کے اوپر کا حصہ جبین ہے، اس اعتبار سے دو جبین ہوں گے، ایک جبہہ کے دائیں جانب، دوسرا اس کے بائیں جانب، جب جبہہ سے مراد دونوں ابروؤں کے درمیان سر کے بال اگنے تک کا گول حصہ ہو، تو جبہہ اور جبین میں تباین ہوگا، اور اگر دونوں ابروؤں کا اوپری حصہ ابتدائے سر تک مراد ہو، تو جبین جبہہ کا ایک جزء ہوگا (۱)۔

ب: ناصیہ:

۳- ناصیہ: سر کے اگلے حصہ میں بال نکلنے کی آخری جگہ ہے، ازہری سے منقول ہے: عرب کے یہاں سر کے اگلے حصہ میں بال اگنے کی جگہ ناصیہ ہے، نہ کہ وہ بال جس کو عوام ناصیہ کہتی ہے۔

حنفیہ نے ناصیہ کی مقدار چوتھائی سر بتایا ہے، کیونکہ سر کے ہر چہار سو میں سے ایک وہ بھی ہے، جیسا کہ زیلعی نے لکھا ہے، اس لحاظ سے ناصیہ سر کا اگلا حصہ ہے، جس کی ابتدا پیشانی کے اوپر بال نکلنے کی جگہ سے ہوتی ہے (۲)۔

جبہہ سے متعلق احکام:

اول: وضو میں پیشانی کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا:

۴- پیشانی چہرہ کا ایک حصہ ہے، اس لئے وضو میں اس کا دھونا اور تیمّم میں اس پر مسح کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، مادہ: ''جبهة''۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، ۲۴۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۲۱۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، حاشیہ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۶۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''جبن''، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، ۲۴۰، کفایۃ الطالب ۱/۲۱۰۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''نصی''، تبیین الحقائق ۱/۳، البنایہ علی الہدایہ ۱/۱۱۱، فتح القدیر ۱/۱۵۔

فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ"[۱] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو، تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو، اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو، اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو، اور اگر تم حالت جنابت میں ہوتو سارا جسم پاک صاف کرلو، اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے، یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے، تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اُس سے مسح کرلیا کرو)۔

پیشانی کے دھونے کے حکم میں اس کے خطوط اور سکڑاپن بھی داخل ہیں، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پیشانی کے خطوط اور اس کے سکڑاپن کو دھونے میں مشقت نہ ہو،[۲] مزید تفصیل اصطلاح "وضوء" اور "تیمّم" میں ہے۔

دوم: سجدہ میں زمین پر پیشانی رکھنا:

۵ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین) کی رائے ہے کہ سجدہ کی ادائیگی کا کمتر درجہ یہ ہے کہ نمازی اپنی پیشانی کا بعض حصہ مصلیٰ پر رکھے، خواہ مصلیٰ سطح زمین ہو یا کوئی اور چیز، اسی لئے جو شخص سجدہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ پیشانی کے جس حصہ کا مصلی پر رکھنا اس کے لئے آسان ہو، اس کو مصلی پر رکھے، اگر سجدہ پر قدرت کے باوجود وہ پیشانی پر سجدہ نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوگی،[۳] اس لئے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعضاء: الجبهة، واليدين، والركبتين، والرجلين" (نبی کریم ﷺ نے سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم فرمایا: پیشانی، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر)۔

ایک روایت میں ہے: "وأشار بيده على أنفه" کا اضافہ ہے، (یعنی آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، نسائی کی روایت میں ہے: "ووضع يده على جبهته وأمرّها على أنفه، وقال: هذا واحد"[۱] (یعنی آپ ﷺ نے اپنے پیشانی پر ہاتھ رکھا اور اپنے ناک پر گذارا، اور فرمایا: یہ ایک ہے)۔

اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "سجود"۔

سوم: جبہہ کو بوسہ دینا:

۶ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ملاقات کے وقت اور ایک دوسرے کو رخصت کرتے وقت ایک مرد دوسرے مرد کی پیشانی، چہرہ اور سر کو بوسہ دے سکتا ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ بوسہ کے وقت نیک نیتی، تقدس واحترام یا شفقت کا جذبہ کارفرما ہو، اور شہوت سے مامون ہونا ضروری ہے[۲]۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم نے حضرت جعفر صادقؓ سے معانقہ کیا، اوران کے دونوں آنکھوں کے درمیان پیشانی کو بوسہ دیا جس

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) الزرقانی ۱/۵۶۔

(۳) البدائع ۱/۱۰۵، ۲۱۰، الاقناع ۱/۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/۴۸۹، کفایۃ الطالب ۱/۲۱۰، ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۳۷۱، فتح الباری ۲/۲۹۶۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعضاء: الجبهة، و اليدين، والركبتين، و الرجلين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۹۵ طبع السلفیہ) اور نسائی (۲/۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۴۵، ۲۴۶، البنایہ علی الہدایہ ۹/۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، القلیوبی ۳/۲۱۳، کشاف القناع ۵/۱۶، الآداب الشرعیہ ۲/۲۷۰، ۲۷۹۔

وقت وہ حبشہ سے واپس آئے[(۱)]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''تقبیل'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

چہارم: جبہہ کے زخم:

۷- فقہاء نے چہرہ اور پیشانی کے زخم کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں، تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر قصداً زخم لگایا جائے تو اس میں سے موضحہ میں قصاص لازم ہوگا، موضحہ ایسے زخم کو کہتے ہیں جس میں جلد پھٹنے کے بعد ہڈی ظاہر ہوجائے، یہ اس لئے کہ موضحہ میں قصاص اس لئے مشروع ہے کہ اس میں زخم کی تحدید اور ظلم کے بغیر قصاص لینا ممکن ہے۔

موضحہ کے علاوہ زخم کی دوسری صورتوں میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ ان کا انضباط دشوار ہے، اور اس کے مثل قصاص لینا بہت مشکل ہے[(۲)] جب تحدید کے دشوار ہونے کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا تو اس میں شرعی طور پر مقرر کردہ دیت لازم ہوگی، ورنہ ایک عادل شخص اس کا تاوان (حکومت عدل) متعین کرے گا[(۳)]۔

مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''قصاص''، ''جنایۃ''، ''دیات''، اور ''حکومۃ عدل'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

فقہاء نے پیشانی کے احکام وضو، سجدہ، نظر و مس، قصاص اور جنایات وغیرہ کے ابواب میں ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ عانق جعفرا حين قدم من الحبشة و قبّل بين عينيه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے امام شعبی سے مرسلاً کی ہے، ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۲، ۳۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۱۳، ۱۱۴، المغنی ۷/ ۷۰۳، ۷۰۴۔

(۳) حکومۃ عدل: عادل آدمی فیصلہ کرنے میں اس بات کو پیش نظر رکھے گا کہ یہ زخم موضحہ کے مقابلہ میں کتنا چھوٹا ہے، اسی مناسبت سے دیت کے بیسویں حصہ میں سے لازم قرار دے (الدر المختار ۵/ ۳۷۳)۔

جبیرۃ

تعریف:

۱- لغت میں جبیرہ وہ لکڑیاں ہیں جو ٹوٹی ہوئی ہڈی کو درست کرنے کے لئے باندھی جاتی ہیں، جمع ''جبائر'' ہے اور یہ "**جبرت العظم جبراً**" سے ماخوذ ہے جو باب ''نصر'' سے ہے (ٹوٹی ہوئی ہڈی درست کرنا) **جبره جبراً و جبورا** (ٹوٹی ہوئی ہڈی کا درست ہونا)، اس طرح جبر فعل لازم اور متعدی دونوں مستعمل ہے، بولتے ہیں: ''**جبرت الید**'' (میں نے ہاتھ پر پٹی باندھی)، ''**جبر ا لعظم**'' (اس نے ہڈی کو درست کیا)، ''المجبر'' (ٹوٹی ہوئی ہڈیوں کو درست کرنے والا)[(۱)]۔

''جبیرہ'' کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے جبیرہ کی تفسیر زیادہ عام معنی میں کی ہے، وہ کہتے ہیں: جبیرہ: ہر وہ شئی ہے جس سے زخم کا علاج کیا جائے خواہ لکڑیاں ہوں، یا چپکائی جانے والی پٹی[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف: لصوق ولزوق:

۲- لصوق اور لزوق، لام کے فتحہ کے ساتھ: زخم کا مرہم جو چپکا رہے، مصباح میں ہے: پھر اس کا اطلاق پٹی وغیرہ پر ہونے لگا، اگر یہ پٹی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مادہ: ''جبر''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۸۵، منح الجلیل ۱/ ۹۶، أسنی المطالب ۱/ ۸۱، المغنی ۱/ ۲۷۷۔

علاج کے لئے عضو پر باندھی جائے[1]۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ "لصوق" روئی یا کپڑے کا ٹکڑا یا ان دونوں جیسی دوسری شی ہے جو زخم پر باندھی جائے، اور جبیرہ اس پٹی کو کہتے ہیں جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جائے[2]۔

ب: عصابہ:

۳-عصابہ عین کے کسرہ کے ساتھ اس چیز کا نام ہے جو باندھی جائے، یہ **"عصب رأسه تعصيبا"** سے ماخوذ ہے، یعنی سر کو کسی شئ سے باندھنا اور ہر وہ کپڑا یا دوسری چیز جس سے ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم باندھا جائے، اس کے لئے عصابہ ہے، کہا جاتا ہے: **تعصب بالشيء** پٹی باندھنا۔

عربی زبان میں عمائم کو عصائب بھی کہتے ہیں، عصابة: عمامہ ہے[3]۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس اعتبار سے ان کے نزدیک عصابہ جبیرہ سے عام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: "عصابہ" وہ جو پٹی کے اوپر باندھا جائے[4]۔

پٹی پر مسح کا حکم:

۴-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بحالت عذر پٹیوں پر مسح مشروع ہے، یہ مسح وضو یا غسل یا تیمم میں اصلی مسح اور دھونے کے قائم مقام ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، اس سلسلہ میں اصل حضرت علیؓ کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "لصق، لزق"۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۸۱، مغنی المحتاج ۱/۹۴، المجموع ۲/۳۲۴ تحقیق المطیعی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "عصب"، رد المحتار ۱/۱۸۵، شرح منتہی الارادات ۱/۵۷، ۵۸۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۲۹، الشرح الصغیر ۱/۶۷ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/۹۶۔

حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: غزوۂ احد میں میرا گٹا ٹوٹ گیا اور میرے ہاتھ سے جھنڈا گر گیا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"اجعلوها في يساره فإنه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة، فقلت يا رسول الله ما أصنع بالجبائر فقال: امسح عليها"**[1] (جھنڈا بائیں ہاتھ میں کر دو، اس لئے کہ وہ دنیا اور آخرت میں میرا صاحب لواء ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول پٹیوں کے ساتھ کیا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان پر مسح کرو)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ایک شخص کو پتھر لگا، اس کا سر پھٹ گیا، پھر اس کو احتلام ہوا، اس نے لوگوں سے پوچھا، تم لوگ میرے لئے تیمم کی رخصت پاتے ہو، انہوں نے کہا: نہیں، تیمم کیوں کر درست ہوگا؟ تم تو پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کیا اور مر گیا، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السوال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب"**[2] (ان لوگوں نے اس کو قتل کر دیا، اللہ ان کو قتل کرے، جب ان کو مسئلہ معلوم نہیں تھا تو پوچھ کیوں نہ لیا، کیونکہ نہ جاننے کا علاج سوال ہے، اس شخص کے لئے کافی تھا کہ تیمم کر لیتا اور اپنے زخم پر ایک

(۱) حدیث: "اجعلوها في يساره فإنه صاحب لوائي......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے مختصراً اور بیہقی (۱/۲۲۸ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، بوصیری نے زوائد (۱/۸۴ طبع دار العربیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۳۹، ۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۱/۱۸۹، ۱۹۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی (۱/۲۲۸ طبع دار المعرفہ) نے حضرت جابر سے کی ہے، امام دارقطنی اور بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے: ابوداؤد کی سند میں ضعف ہے، حضرت جابرؓ سے روایت میں اختلاف ہے (سبل السلام ۱/۲۰۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

کپڑا باندھ کراس پر مسح کرلیتا)۔ اوراس لئے بھی کہ ان پر مسح کرنا ایک ضرورت ہے، کیونکہ پٹیوں کواتارنے میں حرج اور ضرر ہے [1]۔

طہارت کے ارادہ کے وقت پٹی پر مسح کرنا واجب ہے، اوراس کی چند خاص شرائط ہیں، جن کا بیان عنقریب آئے گا، یہاں وجوب کا معنی یہ ہے کہ ترک کی وجہ سے طہارت اور نماز کے فاسد ہونے کے ساتھ گناہ بھی ہوگا، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ میں سے صاحبین اسی کے قائل ہیں، اور شافعیہ کا راجح مذہب یہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: مسح چھوڑنے پر محض گنہگار ہوگا، اوراس کا وضو صحیح ہوگا، اور منقول ہے کہ انہوں نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا [2]۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ زخم کے علاوہ درست حصے کو دھوئے گا اور تیمّم کرے گا، پٹی پر مسح نہیں کرے گا۔

پٹی پر مسح کرنے کے حکم میں عصابہ یا لصوق یا اس دوا پر مسح کرنا بھی ہے جو زخم پر رکھی گئی ہو اور وہ زخم تک پانی پہنچنے سے مانع ہو، جیسے: تیل وغیرہ۔

پٹی پر مسح کی شرائط:

۵ - پٹی پر مسح کے جائز ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، اور وہ درج ذیل ہیں:

الف: ٹوٹے ہوئے عضو یا زخمی جگہ کا دھونا مضر ہو، اسی طرح عین زخم پر مسح نقصان دہ ہو، یا پٹی نکالنے میں نیا ضرر پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

ب: زخم کے علاوہ صحیح اعضاء کو دھونے میں اصل زخم کو نقصان نہ پہنچے، اگر مضر ہو تو تیمّم فرض ہوگا، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ج: حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر صحیح اعضاء بہت کم ہوں، جیسے: صرف ایک ہاتھ یا ایک پیر ہو، تو اس کا فرض تیمّم ہے [1] کیونکہ معمولی کا کوئی حکم نہیں ہوتا ہے۔

د: صحیح ومشہور قول کے مطابق شافعیہ اور ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے کہ پٹی پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کے بعد پٹی باندھی گئی ہو، کیونکہ اصل زخم اور مسح کے درمیان پٹی حائل ہے، جس پر مسح کیا جاتا ہے، لہذا حائل پٹی پر مسح کے لئے شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے طہارت پائی جائے، جیسا کہ دیگر ممسوح عضو کا حکم ہے، لہذا اگر کوئی اس کے خلاف کرے اور بغیر طہارت کے پٹی باندھے تو اس کے لئے پٹی کا کھولنا ضروری ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ پٹی کھولنے میں ضرر نہ ہو، اگر ضرر کا اندیشہ ہو تو نہیں اتارے گا، اور اسی پر مسح کرے گا، البتہ بعد میں قضاء کرے گا، کیونکہ ایک شرط چھوٹ گئی ہے، اور وہ طہارت پر پٹی باندھنا ہے [2]۔

حنابلہ سے ایک دوسری روایت منقول ہے جو شافعیہ کے نزدیک صحیح کے برخلاف قول ہے (اس کے بارے میں امام نووی نے کہا ہے کہ یہ قول شاذ ہے) کہ پٹی باندھنے سے پہلے طہارت کا ہونا شرط نہیں ہے، خلال نے کہا: اس سلسلہ میں حربؒ، اسحاق اور مروزی نے امام احمد سے آسانی نقل کیا ہے، دلیل حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں انضباط مشکل ہے، اور لوگوں کے لئے زیادہ مشقت کا باعث ہے، لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ پٹی پر مسح کرنا اس کے اتارنے کی مشقت کو دور کرنے کے لئے جائز ہے، اوراس کو بغیر طہارت باندھے تو اس کا اتارنا اسی طرح دشوار ہے جس

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳، المہذب ۱/ ۴۴، المجموع ۲/ ۳۲۳، المغنی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶، البدائع ۱/ ۱۳، ۱۴، الدسوقی ۱/ ۱۶۳، المجموع ۲/ ۳۲۶، کشاف القناع ۱/ ۱۲۰۔

(۱) المجموع ۲/ ۳۲۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۶۹۔

طرح طہارت کے ساتھ باندھنے کے بعد اتارنا دشوار ہے[1]۔

پٹی باندھنے والے کی طہارت کا طریقہ:

٦ - پٹی باندھنے والا اگر طہارت کا ارادہ کرے تو مندرجہ ذیل کام کرے۔

ا - زخم کی جگہ چھوڑ کر صحیح حصے کو دھوئے۔

۲ - پٹی پر مسح کرے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تیمّم کافی ہے، پٹی پر پانی سے مسح نہیں کرے گا، لیکن ان کے یہاں بھی مذہب مسح کا واجب ہونا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں پوری پٹی پر مسح واجب ہے، یہی حنفیہ کا بھی اصح قول ہے، اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ پٹی کے اکثر حصہ پر مسح کرنا کافی ہے، کیونکہ اکثر کل کے قائم مقام ہے، اس کو حسن بن زیادؒ نے ذکر کیا ہے۔

امام نووی کے بیان کے مطابق شافعیہ کے دو اقوال ہیں، اصحاب شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ پوری پٹی پر مسح واجب ہے، کیونکہ مسح کی اجازت ضرورت کے پیش نظر ہے، لہذا پوری پٹی پر مسح ضروری ہوگا، دوسرا قول ہے: اتنے حصہ پر مسح کرے جس کو مسح کہا جاسکے، کیونکہ حائل پٹی پر مسح ہوتا ہے، اور یہ پٹی زخم سے علحدہ ہے، لہذا پٹی پر مسح کا مسئلہ خف پر مسح کے مثل ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پٹی صرف زخم کی حد تک بندھی ہو، اور اگر زخم کی مقدار سے زائد ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں زائد صحیح حصے پر بھی تبعاً مسح درست ہوگا، اگر زائد صحیح حصے پر پٹی کے نیچے دھونے سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ پٹی کے اس حصہ پر مسح کرے گا جو محل ضرورت کے مقابل ہو، پٹی کے زائد حصہ پر مسح کرنا اس کے ماتحت عضو کے بدلہ میں ضروری نہیں ہے اور پٹی پر ایک بار مسح کرنا کافی ہے، اگرچہ پٹی ایسے عضو پر بندھی ہو جس کا تین بار دھونا مسنون ہے، حنفیہ کے یہاں بھی یہی اصح قول ہے، اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے: تین بار مسح مسنون ہے، کیونکہ مسح دھونے کا بدل ہے، اور دھونا تین بار مسنون ہے، اس لئے اس کا بدل بھی تین بار مسنون ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زخم سر پر نہ ہو۔

۳ - اصح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں مسح اور دھونے کے ساتھ تیمّم بھی واجب ہے، امام نووی نے لکھا ہے: صحیح حصے کے دھونے اور پٹی پر پانی سے مسح کرنے کے ساتھ تیمّم کرنے کے بارے میں دو طریقے ہیں۔ ان میں اصح اور مشہور جیسا کہ جمہور شافعیہ کی رائے ہے، یہ ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں، ان دونوں میں اصح قول جمہور کے نزدیک تیمّم کا واجب ہونا ہے، اور ''کتاب الأم'' اور مختصر البویطی'' اور ''الکبیر'' میں اسی کی صراحت ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ تیمّم واجب نہیں ہوگا، یہی امام شافعیؒ کا قدیم قول ہے، اور مختصر کی عبارت کا ظاہر بھی یہی ہے، شیخ ابوحامد، جرجانی، اور رویانی نے ''حلیہ'' میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر پٹی کے نیچے ایسا زخم ہو کہ اگر ظاہر ہوتو اسے دھویا نہ جاسکے تو زخمی کی طرح تیمّم کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کا دھونا ممکن ہو تو تیمّم واجب نہیں ہوگا، جس طرح خف پہننے والے کے لئے تیمّم نہیں ہے، اس روایت کے ناقل خراسانی فقہاء ہیں، انہیں میں سے متولی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن راجح مذہب یہ ہے کہ تیمّم واجب ہوگا، جیسا کہ ''المہذب'' میں صراحت ہے، دلیل حضرت جابرؓ

---

(۱) البدائع ۱/۱۳،۱۵، الزیلعی ۱/۴۵، الدسوقی ۱/۱۶۴، ۱۶۵، الحطاب ۱/۳۶۱، المجموع ۲/۳۲۵، ۳۲۶، المغنی ۱/۲۵۹، ۲۷۸، ۲۷۹، کشاف القناع ۱/۱۱۳، ۱۱۴۔

کی حدیث ہے: ایک شخص کو پتھر لگا، اس کا سر پھٹ گیا، پھر اس کو احتلام ہوا، اس نے لوگوں سے پوچھا، تم لوگ میرے لئے تیمّم کی رخصت پاتے ہو، انہوں نے کہا: نہیں، تیمّم کیوں کر درست ہوگا؟ تم تو پانی پر قادر ہو، اس نے غسل کیا اور مر گیا، نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب"[1] (اس شخص کے لئے کافی تھا کہ تیمّم کر لیتا اور زخم پر پٹی باندھ لیتا)۔

دو حالتوں میں حنابلہ کے یہاں دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ تیمّم بھی واجب ہے:

پہلی حالت: اگر بلا طہارت پٹی باندھے، اور اب پٹی کھولنے میں ضرر کا اندیشہ ہو، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جن کے یہاں پٹی پر مسح کے جائز ہونے کے لئے طہارت کا مقدم ہونا شرط ہے۔

دوسری حالت: اگر پٹی باندھنے والے شخص نے ضرورت کی جگہ سے زیادہ حصہ تک اسے پھیلا دیا ہو تو عضو کے صحیح حصہ کو دھوئے گا، اور پٹی پر مسح کرے گا، اور ضرورت سے زائد پٹی کے ہونے کے وجہ سے تیمّم بھی کرے گا، "کشاف القناع" اور "شرح منتہی الارادات" میں یہ مسئلہ مذکور ہے، ان دونوں نے اس میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا ہے، البتہ علامہ ابن قدامہ نے ایک احتمال پیدا کیا ہے، انہوں نے کہا: ضرورت سے زیادہ پٹی متجاوز ہونے کی صورت میں پٹی پر مسح کرنے کے ساتھ تیمّم کا بھی احتمال ہے، کیوں کہ ضرورت کے بقدر پٹی کا تقاضا یہ ہے کہ مسح کرے، اور زائد کا تقاضا ہے کہ تیمّم کرے۔

۴- اگر پٹی سر پر ہو تو اگر پٹی کے علاوہ سر کا اتنا حصہ باقی ہے جو سر پر مسح کے فرض کے بقدر ہے، تو اس پر مسح کرے گا ورنہ پٹی پر مسح کرے گا، یہ ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جن کے نزدیک سر کے بعض حصے پر مسح کرنا فرض ہے، جیسے حنفیہ شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ، البتہ جو پورے سر کے مسح کو فرض کہتے ہیں جیسے مالکیہ، ان کے یہاں پٹی اور باقی ماندہ سر پر مسح کرے گا، یہ مسئلہ وضو کی صورت کا ہے، اگر غسل کی حاجت ہو، تو پٹی پر مسح کرے گا، اور باقی حصوں کو دھوئے گا[1]۔

پٹی پر مسح کے نواقض:

۷- درج ذیل صورتوں میں پٹی پر مسح ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی عضو کو دھونا ضروری ہوگا)۔

الف: ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم درست ہونے کی وجہ سے پٹی خود بخود گر جائے، یا کھول دی جائے، اور اس صورت میں اگر وہ بے وضو ہو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضو کرے گا اور پٹی کی جگہ کو دھوئے گا، اگر زخم اعضاء وضوء پر ہو، اس پر سب کا اتفاق ہے، اور اگر وہ باوضو ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صرف پٹی کی جگہ دھوئے گا، اس لئے کہ تمام اعضاء میں دھونے کا حکم یعنی طہارت باقی ہے، کیوں کہ طہارت کو دور کرنے والا کوئی حدث نہیں پایا گیا ہے، لہذا ان کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں پٹی کی جگہ دھوئے گا، اور اس کے بعد دھوئے جانے والے اعضاء کو بھی دھوئے گا، تاکہ ترتیب کی رعایت ہو جائے، حنابلہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا (دوبارہ وضو کرے گا)۔

جہاں تک غسل کی بات ہے، تو اگر وہ غسل واجب میں پٹی پر مسح کر لے، اس کے بعد پٹی گر جائے اور وہ محدث نہ ہو تو صرف زخم کی جگہ کا دھونا کافی ہوگا، مزید از سر نو غسل و وضو کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے

---

(۱) حدیث: "إنما كان يكفيه أن يتيمم و يعصب" کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) میں گزر چکی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۸۶، ۱۸۷، الزیلعی ۱/۴۵، ۵۳، بدائع ۱/۱۴، الدسوقی ۱/۱۶۲، ۱۶۵، منح الجلیل ۱/۹۶، ۹۷، جواہر الإکلیل ۱/۳۰، المجموع ۲/۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، اسنی المطالب ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۲۶۵، ۲۶۶، کشاف القناع ۱/۱۱۴، ۱۲۰، شرح منتہی الارادات ۱/۶۲، المغنی ۱/۲۷۸، ۲۷۹۔

کہ طہارت کبری میں ترتیب اور موالاۃ (تسلسل) دونوں ساقط ہیں۔

ب: زخم درست ہونے سے پہلے پٹی کا گر جانا حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک طہارت کو باطل کر دیتا ہے، لہذا اس صورت میں وضوازسرنو کرنا یا مکمل غسل کرنا ضروری ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں صرف پٹی کا مسح ٹوٹے گا، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، لہذا زخم صحیح ہوئے بغیر پٹی گر جائے، تو پٹی کو زخم پر باندھ دے گا اور صرف پٹی پر مسح کرے گا، حنفیہ کے نزدیک مسح بھی نہیں ٹوٹے گا، پٹی کو اپنی جگہ باندھ دے گا، اور مسح کا اعادہ لازم نہیں ہوگا، یہ مذکورہ تمام صورتیں خارج نماز کی ہیں، اور اگر اندرون نماز زخم صحیح ہونے کی وجہ سے پٹی گر جائے تو بالاتفاق نماز باطل ہوجائے گی، اور زخم درست ہوئے بغیر پٹی گر جائے تو جمہور علماء کے نزدیک نماز باطل ہوجائے گی، البتہ اسی حال میں بقیہ نماز پڑھ لے گا، بعد میں لوٹائے گا، البتہ حنفیہ کے نزدیک نہیں لوٹائے گا[۱]۔

خف اور پٹی کے مسح کے درمیان فرق:

۸- پٹی اور خف کے مسح کے درمیان کئی طریقے سے فرق ہے، حنفیہ نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے سینتیس (۳۷) فرق گنائے ہیں، ان میں سے اہم حسب ذیل ہیں:

الف: پٹی پر مسح کرنا اس وقت جائز ہوگا جب اس کے اتارنے میں ضرر ہو، اس کے برخلاف خف پر مسح بلاضرورت بھی درست ہے۔

ب: پٹی پر مسح کا وقت زخم کے اچھا ہونے تک ہے، ایام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، جب کہ خف پر مسح کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات ہے، یہ مدت غیر مالکیہ کے یہاں ہے، مالکیہ زخم کے مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، کہ پٹی پر زخم کے اچھا ہونے تک مسح کرے گا، لیکن خف پر مسح کی مدت ان کے یہاں متعین نہیں ہے، البتہ ہر ہفتہ خف اتارنا مستحب ہے۔

ج: غسل واجب میں زخم کی پٹی پر مسح کرے گا، کیونکہ پٹی کھولنے میں ضرر لاحق ہوگا، لیکن خف کا نکالنا واجب ہے۔

د: پٹی میں ایک پیر کی پٹی پر مسح اور دوسرے پیر کے دھونے کو جمع کرسکتا ہے، مگر موزہ میں ایسا نہیں کرسکتا۔

ھ: پوری پٹی پر مسح واجب ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کے یہاں بھی یہی اصح قول ہے، اس کے برخلاف خف پر مسح میں استیعاب نہیں ہے۔

و: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پٹی باندھنے سے قبل طہارت کا ہونا شرط نہیں ہے، یہی ایک روایت امام احمدؒ سے منقول ہے، اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے خلاف قول ہے، جہاں تک خف کا مسئلہ ہے، تو طہارت کی حالت میں خف کا پہننا مسح کے جائز ہونے کے لئے شرط ہے۔

ز: پٹی زخم کے صحیح ہونے کی وجہ سے گر جائے یا پٹی کھول دی جائے تو دونوں صورتوں میں بالاتفاق مسح باطل ہوجاتا ہے، اور اگر زخم صحیح ہوئے بغیر پٹی گر جائے تو غیر حنفیہ کے یہاں مسح باطل ہوجاتا ہے، اور خف کے مسئلہ میں اس کے اتر جانے پر مطلق مسح باطل ہوجاتا ہے، البتہ ابن تیمیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک موزہ اترنے سے مسح باطل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ سر پر مسح کرنے کے بعد بال منڈوانے سے مسح باطل نہیں ہوتا ہے۔

ح: اگر اس کے دو اعضاء پر پٹیاں بندھی ہوئی ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو کھول دے تو دوسری پٹی کا کھولنا ضروری نہیں ہوگا،

---

(۱) ابن عابدین ۱؍۱۸۷، البدائع ۱؍۱۴، الدسوقی ۱؍۱۶۶، المجموع ۲؍۲۹۶، ۳۲۹ تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۱؍۹۵، المغنی ۱؍۲۸۹، شرح منتہی الارادات ۱؍۶۴۔

برخلاف دونوں خف کے، کہ ان دونوں کا ایک ساتھ پہنے رہنا شرط ہے، جب کہ دونوں پٹیوں کا ایک ساتھ بندھا ہوا ہونا شرط نہیں۔

ط: اگر پٹی پر مسح سے ضرر پہنچ رہا ہو، تو مسح چھوڑ دیا جائے گا، لیکن خف کا مسئلہ ایسا نہیں ہے[(۱)]۔

جحد

دیکھئے: ''انکار''۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۸۶، ۱۸۷، البدائع ۱/۱۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، الدسوقی ۱/۱۶۳، ۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/۹۴، ۹۵، المجموع ۲/۳۲۴، ۳۲۶ تحقیق المطیعی، المغنی ۱/۲۷۸، ۲۸۰۔

جحفۃ

تعریف:

۱- جحفہ مکہ اور مدینہ کے درمیان گذرنے والی شاہراہ پر واقع ایک جگہ ہے، پہلے اس کا نام مَهْيَعَة یامَهِيْعَة تھا، لیکن ایک بار سیلاب وہاں کے باشندوں کو بہالے گیا، اسکے بعد سے جحفہ نام پڑ گیا، اب چونکہ وہاں صرف ہلکے نشانات رہ گئے تھے جن کو صرف بادیہ کے رہنے والے ہی پہچان سکتے ہیں، اس لئے لوگوں نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ''رابغ'' نامی مقام سے احرام باندھنا پسند کیا، مقام ''رابغ'' مکہ جاتے ہوئے بائیں سمت واقع ہے، اور جحفہ سے نصف مرحلہ یا اس سے قریب قریب پہلے ہے۔

جحفہ اہل شام، مصر اور مغرب کا میقات ہے، یہ ان پانچ مواقیت میں سے ایک ہے جہاں سے ایسے شخص کے لئے جو حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، بغیر احرام کے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، انہی باتوں کو شعر میں اس طرح کہا گیا ہے:

عرق العراق يلملم اليمن
وبذى الحليفة يحرم المدني

ذات عرق اہل عراق کا میقات ہے، یلملم اہل یمن کا میقات ہے، ذوالحلیفہ سے اہل مدینہ احرام باندھتے ہیں۔

للشام جحفة إن مررت بها
ولأهل نجد قرن فاستبن[(۱)]۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''جحف''، ابن عابدین ۲/۱۵۳، مواہب الجلیل ۳/۳۰،

جحفہ اہل شام کا میقات ہے، اگر تمہارا یہاں سے گزر ہو تو احرام باندھ لیا کرو، نیز واضح رہے کہ اہل نجد کا میقات قرن ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جحفہ اہل شام ومصر ومغرب کا میقات ہے، اسی طرح ان لوگوں کا بھی میقات ہے جو اس راستہ سے گزر کر حج وعمرہ کریں، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، وقال: فهن لهن، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج أو العمرة**[1] (رسول اللہ ﷺ نے مدینہ والوں کے لئے ذوالحلیفہ میقات بنایا، شام والوں کے لئے جحفہ، نجد والوں کے لئے قرن منازل اور یمن والوں کے لئے یلملم، اور فرمایا یہ میقات ان شہروں کے باشندوں کے لئے ہیں اور ان کے علاوہ ان لوگوں کے لئے بھی جو ان شہروں سے گزر کر حرم میں داخل ہوں اور حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں)۔

بغیر احرام کے ان مواقیت سے گزرنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ کی ساری تفصیلات کتاب الحج میں میقات پر بحث کرتے ہوئے فقہاء تحریر فرماتے ہیں[2]۔

جحود

دیکھئے: "انکار"۔

جدار

دیکھئے: "حائط"۔

= ۱۳۱، القلیوبی ۲/ ۹۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۴/ ۴۹۴، ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

(۱) حدیث: "**وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲ طبع دار المعرفہ، القواعد الفقہیہ ص ۱۳۵، ۱۳۶، القلیوبی ۲/ ۹۲، ۹۳، المغنی ۳/ ۲۵۷، ۲۵۸، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰ طبع عالم الکتب۔

جد

تعریف:

۱- لغت میں جد کا معنی دادا اور نانا ہے، اس کی جمع اجداد اور جدود ہے۔

جدة: دادی، نانی ہیں، اس کی جمع جدات ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں جد: دادا اور نانا ہیں، اگرچہ اوپر تک چلا جائے، اگر مطلق ''جد'' عام حالات میں بولا جائے تو اس سے مراد حقیقی دادا ہوتا ہے۔

جد سے متعلق احکام:

دادا سے متعلق مختلف احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

نکاح میں دادا کی ولایت:

۲- نکاح کے باب میں دادا اور اس سے اوپر اجداد کی ولایت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کے مثل ہے، دادا باپ کے بعد دیگر اولیاء کے مقابلہ میں نکاح کی ولایت کا زیادہ حقدار ہے، اسے اختیار ہے کہ اپنی باکرہ پوتی کے نکاح پر جبر کرے، خواہ وہ بالغہ ہو چکی ہو یا نابالغہ ہو۔

حنفیہ نے نابالغ بچی، مجنونہ اور معتوہہ (کم عقل) کے بارے میں شافعیہ کی موافقت کی ہے، اگرچہ ثیبہ ہو۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا باپ کے مثل نہیں ہے، اور نہ ہی اس کو بالجبر پوتی کی شادی کرنے کا حق ہے، خواہ پوتی نابالغہ ہو یا بالغہ، باکرہ ہو یا ثیبہ، عقل والی ہو یا پاگل، البتہ ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ بقیہ اولیاء کے درمیان دادا کا کیا مرتبہ ہوگا؟ چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: ترتیب میں بھائی، بھتیجہ اور اس کے نیچے جہاں تک چلا جائے کے بعد دادا کا نمبر آئے گا، حنابلہ کہتے ہیں: باپ اور وصی کے بعد اس کا درجہ ہوگا [۱]۔

نانا جس کا رشتہ لڑکی سے عورت کے واسطہ سے ہو اس کو نکاح میں ولایت حاصل نہیں ہے۔

دادا کا وارث ہونا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی دادا صاحب فرض اور عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے۔

حقیقی دادا اور اس کے بعد کے اجداد وراثت سے بالاتفاق صرف اس وقت محروم ہوتے ہیں جب کہ ان کے اور میت کے درمیان واسطہ بننے والا موجود ہو، کیونکہ جو بھی کسی شخص کے توسط سے میت کی طرف منسوب ہوتا ہے، وہ شخص مذکور کی موجودگی میں محروم ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ ماں کی اولاد ہو تو محروم نہیں ہوں گے۔

حقیقی دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کے قائم مقام ہو کر تمام صورتوں میں میراث پائے گا، البتہ اس سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: جب میت کے شوہر اور والدین موجود ہوں۔

دوم: بیوی اور والدین موجود ہوں۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''جدد''۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۹، کشف المخدرات ص ۳۵۶۔

ان دونوں صورتوں میں ماں کو باپ کی موجودگی میں ترکہ کے باقی ماندہ میں سے تہائی ملے گا، اور اگر دادا باپ کے قائم مقام ہو تو ماں کو پورے ترکہ کا ثلث ملے گا۔

سوم: دادا، حقیقی یا علاتی بھائی بہنوں کے ساتھ ہو، تو بالاتفاق باپ سب کو محجوب کردے گا، اگر باپ نہ ہو، ان کے قائم مقام دادا ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو ''ارث'' میں دیکھی جائے۔

چہارم: اخیافی بھائیوں کے ساتھ دادا ہو، بالاجماع باپ سب کو محروم کردے گا، اور دادا ان کو محجوب نہیں کرے گا، امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے[1]۔

دادا کا نفقہ:

۴- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دادا کا نفقہ پوتے یا پوتی پر اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہے، خواہ دادا ہو یا نانا، خواہ وارث ہو یا نہ ہو، اگرچہ پوتے اور دادا دونوں کا دین و مذہب الگ الگ ہو، اس طرح کہ پوتا مسلمان ہو اور دادا کافر، یا اس کے برعکس، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً''[2] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور معروف میں سے یہ بھی ہے کہ والدین کی ضروریات وحوائج پوری کی جائیں اگر وہ ضرورت مند ہوں، اور حدیث میں ہے: ''إن أولادكم من أطيب كسبكم فكلوا من كسب أولادكم''[3] (تمہاری اولاد تمہاری بہترین کمائی ہیں، تم اپنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۹۱/۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۱۰/۳، المغنی لابن قدامہ ۲۱۴/۶۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۳) حدیث: ''إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم'' کی روایت ابوداؤد (۸۰۱/۳، ۸۰۲، تحقیق عزت عبید

اولاد کی کمائی میں سے کھاؤ)۔

اگرچہ لفظ ''اب'' کے عموم میں دادا داخل نہیں ہے پھر بھی دادا باپ کے حکم میں ہوگا، مالکیہ کے یہاں دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں ہے[1]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک پوتے اور اس کے نیچے والوں کا نفقہ دادا اور اس کے اوپر والوں پر اس کی شرائط کے ساتھ واجب ہے اگر باپ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہندہ سے فرمایا: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف''[2] (تم اتنا لے سکتی ہو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو)، اس سلسلہ کی مطلق نصوص میں اگرچہ پوتے لفظ اولاد میں داخل نہیں ہیں، پھر بھی پوتے اولاد کے حکم میں داخل ہیں۔

مالکیہ کے یہاں پوتے کا نفقہ دادا پر واجب نہیں ہے[3]۔

ان مسائل میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: ''النفقۃ''۔

دادا کی شادی کرانا:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ پوتے پر لازم ہے کہ حقیقی دادا اور اس کے اوپر والوں کی شادی کرادے، اس لئے کہ یہ بھی نفقہ کی طرح ان کی اہم ضرورت ہے، تاکہ وہ عفیف

= دعاس) اور ابن ماجہ (۷۶۹/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶۷۸/۲، مغنی المحتاج ۴۴۶/۳، القوانین ص ۲۲۸، جواہر الإکلیل ۴۰۷/۱، کشف المخدرات ص ۴۲۴۔

(۲) حدیث: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۰۷/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۳۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶۷۱/۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۸، مغنی المحتاج ۴۴۶/۳، کشف المخدرات ص ۴۲۴۔

رہیں اور زنا میں مبتلا نہ ہوں جو ہلاکت کا سبب ہے، اور جو ابوت کی عزت وحرمت کی شایان شان نہیں ہے، اور جو اس حسن سلوک اور بھلائی کے خلاف ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**وصاحبهما في الدنيا معروفا**" میں دیا گیا ہے، اسی طرح جمہور کا مذہب ہے کہ اگر دادا کی ایک بیوی ہو تو اس کا نفقہ پوتے پر واجب ہے، اگر اس کی ایک سے زائد بیویاں ہوں تو ایک بیوی کے بقدر نفقہ دادا کے حوالہ کر دے گا، اور دادا اس نفقہ کو اپنی تمام بیویوں پر برابر تقسیم کر دے گا۔

مالکیہ کے نزدیک دادا کی شادی کرانا پوتے پر لازم نہیں ہے، اسی طرح دادا کی بیوی کا نفقہ اس پر لازم نہیں ہے[۱]۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "نفقہ"۔

دادا کا حق پرورش:

٦- حق حضانت کے سلسلہ میں دادا کے درجہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنفیہ کے یہاں پوتے کی پرورش کے استحقاق میں دادا کا درجہ باپ کے بعد ہے، کیوں کہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حقیقی بھائی کے بعد دادا پرورش کا مستحق ہوگا پھر اس کے بعد اخیافی بھائی، پھر علاتی بھائی مستحق ہوگا[۲]۔

دادا کو زکاۃ دینا:

٧- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پوتا کے لئے دادا اور اس کے اوپر والوں کو زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ٦٧٢، جواہر الإکلیل ۱/ ٤٠٧، مغنی المحتاج ۳/ ۲۱۱، الانصاف ۹/ ٤٠٤۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ٦٣٨، جواہر الإکلیل ۱/ ٤٠٩، مغنی المحتاج ۳/ ٤٥٣، کشف المخدرات ص ٤٢٨۔

برعکس دادا کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پوتا اور اس کے نیچے والوں کو زکاۃ کا مال دے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھاتا ہے، اس اعتبار سے زکاۃ کا مال خود اپنے ہی کو دینا لازم آئے گا، اور اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا نفقہ دوسرے پر لازم ہوتا ہے، اور ان میں سے ایک کبھی دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کو زکاۃ دینا درست ہے جب تک کہ اس کا نفقہ اپنے اوپر لازم نہ کیا ہو[۱] مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح "نفقہ" اور "حضانۃ"۔

دادا سے قصاص لینا:

٨- دادا اگر پوتے کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دادا یا اس کے اوپر والا اگر پوتا یا اس کے نیچے والے کو قتل کر دے، تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لايقاد الأب من ابنه**"[۲] (باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)، نیز اس وجہ سے بھی کہ دادا میں ابوت کی حرمت کا لحاظ رکھنا ہے، اور اس لئے بھی کہ پوتے کے وجود کا سبب دادا ہی بنا ہے، لہذا پوتا دادا کے عدم کا سبب نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پوتا کو دادا اور اس کے اوپر

(۱) البدائع ۲/ ٤٩، مواہب الجلیل ۲/ ٣٤٣، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ٦٤٧۔

(۲) حدیث: "لا يقاد الأب من ابنه" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱٦ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں بیہقی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

والوں سے قصاص کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، خواہ وہ دادا ہو یا نانا ہو، اس لئے کہ حکم جزئیت تولید سے متعلق ہے اور اس میں تمام اجداد برابر ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دادا اگر اپنے پوتے کو عمداً قتل کردے مثلاً: اس کو ذبح کردے یا اس کا پیٹ چاک کردے تو اس سے اس کا قصاص لیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ"[1] (تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کیا گیا) یہی ابن المنذر کی بھی رائے ہے[2]۔

دادا کا پوتے کے مال سے چوری کرنا:

۹- اگر دادا پوتے کے مال سے کچھ چوری کرلے، تو اس کا ہاتھ کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک دادا کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر وہ پوتا یا اس کے نیچے والوں کا مال چرائے، کیونکہ اس میں شبہ ہے، اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، شبہ اس لئے ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أنت ومالک لأبیک"[3] (یعنی تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دونوں کے درمیان اتحاد اور اشتراک ہے، اور اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال دوسرے کی ضرورت میں کام آتا ہے، اور اس لئے بھی کہ عرف میں روا ہے کہ دادا اپنے پوتے کے گھر میں بغیر اجازت کے داخل ہو، اس لئے محفوظ ہونے کا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۳۵، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸، کشف المخدرات ص ۴۳۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۲۔

(۳) حدیث: "أنت ومالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، بوصیری نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے، اس کے رجال بخاری کی شرائط کے مطابق ثقہ ہیں۔

مفہوم متحقق نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا ایسا فعل ہے جو قطع رحمی کا سبب ہے اور یہ حرام ہے، اور مفضی الی الحرام بھی حرام ہوتا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دادا کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر وہ اپنے پوتے کا مال چرالے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں[1]۔

دادا کا اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگانا:

۱۰- اگر دادا اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگائے، تو اس پر حد قذف جاری ہوگی یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا اگر اپنے پوتے یا اس کے نیچے والوں پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دادا میں ابوت کا معنی پایا جارہا ہے، اس کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح حد بھی ساقط ہوجائے گی، اور اس لئے بھی کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا پوتے پر زنا کی تہمت لگانے کی وجہ سے دادا پر حد قذف جاری نہیں ہوگی، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ"[2] (تو ان سے اف بھی نہ کہنا)۔

صراحۃً "اف" کہنے سے منع کرنا دلالۃً مارنے سے بھی منع کرنا ہے، لہذا اگر دادا پر حد قذف جاری ہوگی تو اس کا سبب پوتا ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دادا پر حد قذف جاری کرنے کا مطالبہ کرنا کسی طرح بھی احسان نہیں ہے، لہذا نص کی وجہ سے ممنوع ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[3] (اور اپنے ماں باپ سے حسن سلوک سے پیش آنا)۔

(۱) البدائع ۷/ ۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، کشف المخدرات ص ۴۷۳، القوانین الفقہیہ ص ۳۱۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰۔

(۲) سورۂ الاسراء/ ۲۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۸۳۔

اسی طرح جمہور علماء کہتے ہیں کہ پوتا کو اپنے دادا پر حد قذف جاری کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ اگر دادا اپنے پوتے کی ماں پر زنا کی تہمت لگائے اور پوتے کی ماں دادا کے حق میں اجنبی عورت ہو اور حد قذف کے نفاذ سے پہلے انتقال کر جائے تو اب پوتا کو حق نہیں ہے کہ حد قذف کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ جس چیز نے ابتداءً اس کے ثبوت کو روکا وہی اس کو بعد میں بھی ساقط کر دے گی۔

مالکیہ کے یہاں دادا اگر اپنے پوتے پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف جاری ہوگی، کیونکہ حد قذف کے دلائل عام ہیں (۱)۔

دادا کی شہادت پوتے کے حق میں:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دادا اور اس کے اوپر والوں کی شہادت پوتے اور اس کے نیچے والوں کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، اسی طرح پوتے کی شہادت دادا کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ دادا اور پوتے کے درمیان جزئیت وبعضیت ہے تو گویا پوتے کے حق میں شہادت اپنے حق میں شہادت ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا: "**فاطمة بضعة مني**" (۲) (فاطمہ میرے بدن کا ایک ٹکڑا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دادا کی شہادت حصول منفعت یا دفع مضرت کے لئے ہوگی، دونوں ہی صورتوں میں وہ متہم ہوگا، اور متہم کی شہادت معتبر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حدا ولامجلودة، ولا ذي غمر لأخيه، ولا مجرَّب شهادة ولا القانع أهل البيت لهم، ولا ظنين في ولاء، ولا قرابة**" (۱) (خائن مرد وخائنہ عورت کی گواہی، جس مرد یا عورت پر حد جاری ہوئی ہو اس کی گواہی، اور اپنے بھائی سے کینہ رکھنے والے کی گواہی، جھوٹی گواہی دینے والے کی گواہی، گھر والوں کے خادم کی ان کے حق میں اور ولاء اور قرابت میں تہمت والے کی گواہی قابل قبول نہیں ہے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لايجوز شهادة الولد لوالده ولا المرأة لزوجها**" (۲) (اولاد کی شہادت والد کے حق میں اور عورت کی شہادت اپنے شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے)۔

بعض علماء سلف جیسے قاضی شریحؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ابوثورؒ اور اسحاقؒ کا مذہب یہ ہے کہ اصول وفروع میں سے ہر ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قابل قبول ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں (۳)، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: "وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" (۴) (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) نیز ارشاد ربانی ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ" (۵) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۸، القوانین الفقہیہ ص ۳۶۲، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۹۔

(۲) حدیث: "**فاطمة بضعة مني**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۰۵ طبع السّلفیہ) نے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حدا ولا......**" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، امام ترمذی نے کہا: میرے نزدیک سند کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "**لا يجوز شهادة الولد لوالده ولا المرأة لزوجها**" کی روایت الخصاف نے "ادب القاضی" میں کی ہے، جیسا کہ البنایہ للعینی (۷/ ۱۶۷ طبع دارالفکر) میں ہے، اس کی سند میں یزید بن زیاد شامی ہیں اور وہ ضعیف ہیں جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۱۱/ ۳۲۸، ۳۲۹ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) میں ہے۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۷۲، القوانین الفقہیہ ص ۳۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۹۱، کشف المخدرات ص ۵۲۴۔

(۴) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

نماز جنازہ کے بارے میں دادا کا درجہ:

۱۲ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں میت کو غسل دینے اور اس پر نماز جنازہ پڑھانے کے سلسلہ میں اولیت باپ کو حاصل ہے، پھر دادا، اس کے بعد اوپر تک ہیں، البتہ حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ باپ اپنے باپ یعنی میت کے دادا کو ان کی عظمت و اکرام کے پیش نظر آگے بڑھائے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: دادا کا نمبر بھائی اور بھتیجہ اور اس کے نیچے والوں کے بعد آئے گا (۲)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۳۸، ۱/ ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۱، الانصاف ۲/ ۴۷۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۸۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۰۴۔

جدۃ

تعریف:

۱ - لغت میں جدہ نانی، دادی اور اس سے اوپر کو کہتے ہیں، اس کی جمع جدات ہے (۱)۔

جدہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

جدہ سے متعلق احکام:

جدہ کی میراث:

۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نانی و دادی اور ان کی مائیں اوپر تک محض عورت کے واسطے سے، یعنی میت اور ان کے درمیان بیچ میں کوئی مرد نہ آئے، وارث ہوں گی، دادا کی ماں کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ وارث ہوگی یا نہیں، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وارث ہوگی، یہی جمہور صحابہ: حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اور حسنؒ، قتادہؒ، اوزاعیؒ، ابن سیرینؒ اور ثوریؒ کا مذہب ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دادا کی ماں وارث نہیں ہوگی، یہی حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، ربیعہؒ اور ابوثورؒ کا مذہب ہے۔

جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ جدہ جو دو ماؤں کے درمیان پائے جانے والے مرد کے واسطہ سے میت کی طرف منسوب ہو جدہ فاسدہ ہے، اور وہ وارث نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ایسے باپ کے توسط سے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مادہ "جدد"۔

میت کی طرف منسوب ہوتی ہے جو میت کا وارث نہیں، جیسا کہ نانا کی ماں ہونے کی حالت ہے (۱)۔

جدہ فاسدہ اصحاب فروض میں سے ہونے کی حیثیت سے وارث نہیں ہوگی، البتہ ذوی الارحام ہونے کی حیثیت سے وارث ہوگی۔

جدہ اور جدات کے حصے:

۳- اگر میت کی ماں نہ ہوتو جدہ کو چھٹا حصہ ملے گا، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت قبیصہ بن ذؤیب سے روایت ہے کہ جدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں آئی، اور اس نے میراث کا مطالبہ کیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا: کتاب اللہ میں تو تمہارا کوئی حصہ نہیں ہے، سنت رسول میں بھی تمہارا کوئی حصہ نہیں پاتا ہوں، ابھی واپس جاؤ، لوگوں سے دریافت کرتا ہوں، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ نے جدہ کو چھٹا حصہ دیا ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا: کیا تمہارے علاوہ کوئی اور شاہد ہے؟ محمد بن مسلمہؓ نے شہادت دی، پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جدہ کے لئے چھٹے حصہ کا فیصلہ فرمادیا (۲)۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۱۰۴ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۲، ۱۳۷۰ھ، المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۷، طبع اول السعادۃ مصر، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۱ طبع دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۹ طبع المکتبۃ الإسلامیۃ، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱ طبع المکتب الإسلامی للطباعہ والنشر، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴ طبع المکتب الإسلامی للطباعہ والنشر دمشق، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۶/ ۲۰۶، مکتبہ الریاض الحدیثہ سعودیہ۔

(۲) حدیث: "جاء ت الجدة إلى أبی بکر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۱۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/ ۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے: سند صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں، البتہ صورۃً مرسل ہے، کیونکہ قبیصہ کا سماع حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ثابت نہیں ہے اور اس واقعہ میں حضرت قبیصہ کی حاضری ممکن نہیں ہے، علامہ ابن عبد البر نے اسی طرح کہا ہے۔

خواہ وہ نانی ہو یا دادی۔

خواہ اس کے ساتھ میت کی کوئی اولاد وارث ہو یا نہ ہو۔

خواہ جدہ میت کی طرف منسوب ہونے میں دور ہو یا قریب بشرطیکہ وہ وارث ہو۔

خواہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہوں۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جتنی بھی جدات ہوں سب حصہ میں شریک ہوں گی، دلیل آپ ﷺ کا میراث میں دو جدات کو چھٹا حصہ دلوانے کا فیصلہ ہے، نیز حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی دو جدات کے درمیان چھٹے حصہ کا فیصلہ کیا تھا اور فرمایا تھا: اگر تم دونوں جمع ہوجاؤ تو بھی تم دونوں کے لئے یہی چھٹا حصہ ہے، اور اگر تم دونوں میں سے کوئی تنہا ہوتو اس کے لئے بھی یہی ہے (۱)۔

جدہ کا محجوب ہونا:

۴- کبھی جدات کو دوسرے وارثین محجوب کردیتے ہیں، اسی طرح ان میں سے بعض بعض کو میراث میں محجوب کردیتی ہیں، اہل علم کا اتفاق ہے کہ ماں تمام جدات کے لئے حاجب ہے، خواہ وہ جدات ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے، اس لئے کہ جدات ولادت کی بنیاد پر وارث ہوتی ہیں، لہٰذا ان کے مقابلہ میں ماں وارث بننے کی زیادہ مستحق ہے، کیونکہ ولادت کا تعلق اس کے ساتھ براہ راست ہے۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ہر قریبی جدہ دور والی کے لئے حاجب

(۱) المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۷، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۱، ۲۳۲، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۹، ۲۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱، الاقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للشربینی ۲/ ۷۴ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی وأولادہ مصر ۱۳۵۹ھ، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۰۶۔

ہے، جب کہ دونوں ایک ہی طرف سے ہوں، جمہور فقہاء کہتے ہیں: ماں کی طرف سے قریبی جدہ باپ کی طرف سے دور والی جدہ کو ساقط کردیتی ہے، علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں بعض سلف کا اختلاف نقل کیا ہے [۱]۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ باپ کی طرف سے قریبی جدہ ماں کی طرف سے دور والی دادی کے حق میں حاجب ہوگی کہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حاجب ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے قریب ہے۔

مالکیہ کے یہاں حاجب نہیں ہوگی، چھٹا حصہ دونوں کے درمیان برابر نصف نصف تقسیم ہوگا۔

امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں: راجح قول یہ ہے کہ وہ حاجب نہیں ہوگی، یہی امام احمدؒ سے بھی صراحت کے ساتھ منقول ہے، دونوں چھٹے حصہ میں شریک ہوں گی، اس لئے کہ باپ بذات خود اس کے لئے حاجب نہیں ہے، تو جو جدہ باپ کے واسطے سے وارث ہورہی ہے وہ بدرجہ اولی حاجب نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ حاجب ہوگی، کیونکہ وہ میت سے قریب ہے [۲]۔

۵- جدہ اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ دادا کی موجودگی میں مجوب ہوگی یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ مجوب ہوگی، میت کے باپ کے ہوتے ہوئے صرف ایک جدہ وارث ہوگی اور وہ نانی ہے، دلیل یہ ہے کہ دوسری قسم کی جدہ باپ کے واسطے سے میت کی طرف منسوب ہورہی، لہذا وہ اس کے ہوتے ہوئے وارث نہیں ہوگی، جیسے دادا باپ کے ہوتے ہوئے اور نانی ماں کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگی۔

ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ جدہ اپنے بیٹے کی موجودگی میں وارث ہوگی [۱]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے: "**أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ السدس أم أب مع ابنها، وابنها حي**" (پہلی جدہ وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے میراث میں اس کے بیٹے کی موجودگی میں چھٹا حصہ دلوایا، حالانکہ اس کا بیٹا زندہ تھا)۔

اور اس لئے بھی کہ جدات مائیں ہیں، لہذا ماں کی میراث پائیں گی، نہ کہ باپ کی میراث، اس لئے باپ کی وجہ سے مجوب نہیں ہوں گی، جس طرح ماں کی مائیں مجوب نہیں ہوتی ہیں [۲]۔

جدہ سے نکاح کی حرمت:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقاً جدات سے نکاح حرام ہے، خواہ ماں کی طرف سے ہوں یا باپ کی طرف سے، اور اوپر تک، اس

---

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۱۰۴، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸، روضۃ الطالبین للنووی ۶/ ۲۶، ۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۴، ۵۶۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۳ المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۷/ ۳۱۰ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ، عکسی دار إحیاء التراث العربی بیروت ۱۳۷۷ھ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۰۶۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۵/ ۹۵، المبسوط لشمس الدین السرخسی ۲۹/ ۱۶۹، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۸/ ۲۰۸، نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۶، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی ۷/ ۳۱۱، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۶/ ۲۰۶۔

(۲) حدیث عبداللہ بن مسعود: "**أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ** ..." کی روایت ترمذی (۴/ ۴۲۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، امام بیہقی نے کہا ہے: اس کی سند میں محمد بن سالم راوی قابل استدلال نہیں ہیں۔

کے لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[۱] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)۔

امہات وہ ہیں جن کی طرف ولادت کی نسبت ہو، خواہ ان کو حقیقتاً ماں کہا جائے یا مجازاً، یعنی خود انہوں نے تم کو جنا ہو، یا جس سے تم جنے ہو اس کو انہوں نے جنا ہو، اوپر تک خواہ وارث قرار پارہی ہو یا نہ پارہی ہو[۲]۔

بیوی اور اس کی جدہ کو جمع کرنا حرام ہے:

۷- بیوی اور اس کی جدہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حرمت نکاح کے باب میں جدات ماں کے قائم مقام ہیں[۳] بلکہ بیوی کو طلاق دینے یا اس کے مرنے کے بعد بھی اس کی جدہ سے نکاح حرام ہے، جیسا کہ مدخول بہا بیوی کی طلاق یا موت کے بعد اس کی نواسی سے نکاح حرام ہے، ہاں اگر بیوی غیر مدخول بہا ہو اور اس کو طلاق دے دی ہو تو اس کی نواسی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

ظہار میں بیوی کو جدہ سے تشبیہ دینا:

۸- فقہاء کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو جدہ کی پشت سے تشبیہ دے تو یہ ظہار ہے، خواہ وہ جدہ دادی ہو یا نانی۔ اس لئے کہ بیوی کو ماں، یا جدہ، یا ہر اس عورت کی پشت سے تشبیہ دینا جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو یکساں ظہار ہے[۱]۔

حضانت میں جدہ کا حق:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر بچہ کی ماں وفات پاجائے یا کسی اجنبی مرد سے شادی کرلے، تو بچہ کی پرورش کی حقدار بچہ کی قریب تر نانی ہوگی، اس کے بعد جو اس سے قریب نانی ہو، اسی ترتیب سے اوپر تک، اختلاف اس بات میں ہے کہ نانی کے بعد حق پرورش کس کو حاصل ہوگا؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نانی کے بعد دادی کی طرف حق پرورش منتقل ہوگا، اس کے بعد بہنوں کی طرف، پھر خالاؤں کی طرف۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نانی کے بعد حق حضانت خالاؤں کی طرف منتقل ہوگا، ان کے بعد دادیوں کی طرف، پھر بہنوں کی طرف۔

شافعیہ کے نزدیک جدید قول کے مطابق بہنوں اور خالاؤں سے پہلے حضانت کی حقدار دادیاں ہیں، اور قدیم قول کے مطابق بہنوں اور خالاؤں کے بعد دادی کو حق ہے۔

حنابلہ کے یہاں نانی کے بعد حق حضانت باپ کی طرف منتقل ہوتا ہے، پھر دادیوں کی طرف، دادیوں کے بعد بہنوں اور خالاؤں کی جانب۔

تمام رشتہ دار عورتوں میں نانی کو حق پرورش میں مقدم کرنے کی اصل حضرت ابوبکر صدیقؓ کا فیصلہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بیوی کو طلاق دے دی تھی، اس بیوی سے ایک عاصم نامی لڑکا تھا، اس بیوی کی دوسرے مرد سے شادی ہوگئی، عاصم کی نانی

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار للموصلی ۳/ ۸۴، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ للعدوی ۲/ ۴۴، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج للرملی ۶/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۷، ۸۸۔

(۳) فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۳۵۸، طبع الأمیریہ بولاق مصر المحمدیہ ۱۳۱۵ھ، المدونہ للإمام مالک ۲/ ۲۷۶ طبع السعادۃ مصر ۱۳۲۳ھ عکسی دار صادر بیروت، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج للرملی ۶/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۹۸۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۳/ ۱۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۷، دار المعرفہ للطباعۃ والنشر بیروت، روضۃ الطالبین للنووی ۸/ ۲۶۴، الکافی لابن قدامہ المقدسی ۲/ ۸۸۰، طبع اول، المکتب الاسلامی دمشق، کشاف القناع للبہوتی ۵/ ۳۶۸، شائع کردہ مکتبہ النصر الحدیثۃ الریاض۔

نے ان کو اپنے پاس رکھ لیا، حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں مقدمہ کیا، انہوں نے حضرت عمرؓ کے خلاف نانی کے حق میں فیصلہ کیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نے تسلیم کیا اور اطاعت کی (۱)۔

پوتے کے قتل پر جدہ سے قصاص کا حکم:

۱۰ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کہتے ہیں: اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے، تو اس پر قصاص نہیں ہے، اسی طرح ماں، اجداد (دادا اور نانا) اور جدات (دادی اور نانی) پر قصاص نہیں ہے، خواہ باپ کی طرف سے ہوں یا ماں کی طرف سے، قریبی ہوں یا دور کے ہوں، دلیل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا يقاد والد بولده" (۲) (بیٹے کے بدلہ باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا)، اور جدہ والدہ کے حکم میں ہے۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ بیٹے کو تلوار پھینک کر مارے تو وہ جمہور علماء کے ساتھ ہیں، لیکن اگر بیٹے کو قتل کرنے اور اس کی جان لینے کا ارادہ کرے، اس طرح کہ اس کو لٹائے اور ذبح کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور یہی حکم

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۴/ ۱۴، فتح القدیر لابن الہمام ۳/ ۳۱۵، المدونہ للإمام مالک ۲/ ۳۵۷، ۳۶۱، کفایۃ الطالب شرح الرسالۃ ۲/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۰۱، ۱۰۸ - ۱۰۹، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۷/ ۲۱۴ - ۲۱۶، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۱۰۰۵، کشاف القناع ۵/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث: "لا يقاد والد بولده" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۶۵۶ طبع السلفیہ)، ابن ماجہ (۲/ ۸۸۸ طبع عیسی الحلبی) اور احمد و بیہقی (۸/ ۳۸ دار المعرفہ) نے کی ہے، حافظ الزیلعی نے امام بیہقی کے حوالہ سے لکھا ہے: اس کی سند صحیح ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۳۹)، عبد الحق نے کہا ہے: یہ تمام احادیث معلول ہیں ان میں سے کوئی صحیح نہیں ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بہت سے اہل علم سے ہماری ملاقات ہوئی، ان کی رائے تھی کہ بیٹے کے بدلہ باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور میری بھی یہی رائے ہے (التلخیص ۴/ ۱۷)۔

دادوں اور دادیوں کا بھی ہوگا (۱)۔

جہاد کے لئے جدہ سے اجازت طلب کرنا:

۱۱ - تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب جہاد کے لئے نفیر عام ہو، تو اس وقت مطلق کسی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت حال میں دوسرے عینی فرائض کی طرح یہ بھی فرض عین ہوجاتا ہے، اور فرض عین کی بجا آوری میں کسی کی اجازت کا اعتبار نہیں، جیسے حج فرض اور دیگر فرائض۔

جب جہاد کے لئے نفیر عام نہ ہو، تو بالاتفاق والدین کی اجازت کے بغیر جہاد میں نہیں جائے گا، اگر جائے گا تو حرام ہوگا، کیونکہ والدین کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے، والدین کی عدم موجودگی کی صورت میں دادا، دادیوں سے اجازت لینا واجب ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ) کے نزدیک چونکہ اجداد اور جدات آباء اور امہات کی طرح ہیں، اس لئے ان کی اجازت کے بغیر جہاد میں جانا حرام ہوگا۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اجداد اور جدات سے جہاد کے لئے اجازت لینا مستحب ہے، کیونکہ وہ والدین کے مثل نہیں ہے، اگر دادا اور دادی، نانا اور نانی اجازت دینے سے انکار کریں تو بھی اس کے لئے جہاد کے لئے جانا جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: والدین کے علاوہ رشتہ داروں میں سے کسی سے

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۸/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۱۵۱، الفروع لابن مفلح ۵/ ۶۴۳ طبع سوم ۱۳۸۸ھ عالم الکتب بیروت، اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۳/ ۱۱۸ طبع دوم طبع عیسی البابی الحلبی وشرکاہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲۴۳ عیسی البابی الحلبی وشرکاہ۔

اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، حتی کہ دادا اور دادی، نانا اور نانی سے بھی نہیں، اس لئے کہ ان لوگوں سے اجازت لینا منصوص نہیں ہے، نہ منصوص کے معنی میں ہے [۱]۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/۲۴۱، ۲۴۲ طبع الامیریہ بولاق مصر ۱۳۱۳ھ، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۳/۳۵۰ مکتبۃ النجاح، طرابلس، لیبیا، التاج والإکلیل لمختصر خلیل (فی ہامش المواہب) ۳/۳۵۰ مکتبۃ النجاح، طرابلس لیبیا، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۱۱، الکافی لابن قدامہ ۴/۲۵۴، ۲۵۵ طبع المکتب الإسلامی ۱۳۹۹ھ بیروت۔

جدع

تعریف:

۱- لغت میں "جدع" کا معنی کاٹنا ہے، ایک قول ہے: کان، یا ناک، یا ہاتھ، یا لب، یا اسی طرح دوسرے اعضاء کا کاٹ کر جدا کر دینا جدع ہے، کہا جاتا ہے: "**جدعه يجدعه فهو مجدوع**"، نیز کہا جاتا ہے: "**جدع الرجل**" یعنی فلاں شخص نے ناک کاٹی، تو وہ اجدع یعنی ایسا ناک کٹا ہوا ہے جس کا کٹنا واضح ہو، مونث جدعاء ہے۔ ایک قول ہے کہ جدع معروف نہیں استعمال کیا جائے گا، بلکہ مجہول استعمال کیا جائے گا [۱]، رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی کا لقب "**جدعاء**" تھا [۲] حالانکہ اس کا کوئی عضو کاٹا نہیں گیا تھا۔

فقہاء نے "جدع" کا لفظ جس معنی میں استعمال کیا ہے، وہ اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مثلۃ:

۲- مثلۃ: (میم کے ضمہ کے ساتھ) اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **مثل به مثلا ومثلة** اور **مثل به تمثيلا** یعنی اس کے بعض اعضاء کو کاٹ دیا، یا اس کے چہرہ کو سیاہ کر دیا۔

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "جدع"۔

(۲) حدیث: "**كانت ناقة رسول الله ﷺ تلقب "الجدعاء"**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳۸۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

مثلة الشعر یعنی رخسار سے بال مونڈنا اور ایک قول ہے: اس کا اکھاڑنا، یا اس کو سیاہ کرنا[۱] حدیث شریف میں ہے: "**من مثل بالشعر فلیس له عندالله خلاق یوم القیامة**"[۲] (جو شخص بھی بال اکھاڑ کر اپنے آپ کو بگاڑے، قیامت کے روز اللہ کے یہاں اس کا کوئی حصہ نہیں)۔ معنی کے اعتبار سے مثلہ جدع سے عام ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ جدعاء (کان ناک کٹے ہوئے جانور) کی قربانی درست نہیں ہے[۳]۔

جنایات کے باب میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ناک، کان، ہاتھ اور ہونٹ عمداً کاٹے جانے کی صورت میں قصاص لازم ہوگا، اور خطاء کی صورت میں دیت لازم ہوگی، البتہ دونوں ہاتھ، دونوں کان، اور دونوں ہونٹ کے کاٹنے میں پوری دیت لازم ہوگی، اور ان میں سے کسی ایک عضو کے کاٹنے میں نصف دیت، اور ناک کے کاٹنے میں پوری دیت[۴] ہوگی۔ ان سب کی تفصیل اصطلاح "أضحیة"، "قصاص"، "مثلة" اور "دیة" کے تحت دیکھئے۔

قیدی اور جنگجو کو مثلہ کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قیدیوں کو مثلہ کرنا حرام ہے، بلکہ انہیں صرف رواج کے مطابق قتل کیا جائے گا، یعنی تلوار سے مار کر یا خنجر سے زخمی کر کے یا پتھر وغیرہ کوئی چیز پھینک کر، ایسا نہ کیا جائے کہ قیدی کے بعض اعضاء ناک کان وغیرہ کاٹے جائیں پھر اسے قتل کیا جائے، کیونکہ یہ مثلہ ہے، اور آپ ﷺ نے لوٹ اور مثلہ سے منع فرمایا ہے[۱]، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله کتب الإحسان علی کل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح**"[۲] (اللہ تعالیٰ نے ہر کام میں بھلائی فرض کی ہے، پس جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو)، اور اس لئے بھی کہ یہ فضول سزا ہے، اسی لئے علامہ زمخشری نے فرمایا: بلا اختلاف مثلہ حرام ہے۔

جہاں تک حدیث عرینہ میں مثلہ کی بات ہے، تو وہ حکم منسوخ ہے، علاوہ ازیں وہ قصاص اور معاملہ بالمثل تھا۔

مذکورہ حکم دشمن پر قابو پانے اور کامیابی کے بعد کا ہے، جنگ کے دوران اعضاء کو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح مبارزت کے طریقہ پر جنگ میں کان کاٹ دے، پھر آنکھ پھوڑ دے، پھر ہاتھ و ناک کاٹ دے وغیرہ تو کوئی مضائقہ نہیں ہے[۳]، اللہ تعالیٰ کا

---

(۱) المغرب للمطرزی، لسان العرب المحیط، متن اللغة، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "مثل"۔

(۲) حدیث: "من مثل بالشعر فلیس له عند الله خلاق یوم القیامة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۲۱ طبع قدسی) میں حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے، انہوں نے کہا: امام طبرانی نے اس حدیث کو روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی حجاج بن نصیر ہیں، جن کو جمہور علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، البتہ ابن حبان نے ثقہ بتایا ہے، نیز انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ روایت میں ان سے چوک ہوتی ہے، اس کے باقی رجال ثقہ ہیں۔

(۳) ردالمحتار ۵/ ۲۰۶ شرح الزرقانی ۳/ ۳۴، ۳۷، روضة الطالبین ۳/ ۱۸۳، ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۸/ ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۶۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، ۳۱۹، ۳۷۰، الہدایہ ۴/ ۱۶۵، ۱۶۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، الاختیار ۵/ ۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۰ طبع مصطفیٰ البابی، المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲، ۲۳، ۸/ ۱۔

(۱) حدیث: "نهی عن النهبی والمثلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاری سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن اللّٰه کتب الإحسان علی کل شيء، فإذا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۹۰ طبع بولاق، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴ طبع بولاق، البدائع ۷/ ۱۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴ طبع دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۵، مکتبة

ارشاد ہے: "فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوْا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ"(۱) (سوتم (کافروں کی) گردن کے اوپر مارو اور اُن کے پور پور پر ضرب لگاؤ)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مصلحت کے پیش نظر مثلہ جائز ہے، مثلاً دشمن کو ذلیل کرنا ہو، یا اسی جیسا معاملہ کرنا جیسا دشمن نے کیا ہو (۲)۔

= الکلیات الازہریہ، المہذب ۲/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۵۶، المغنی ۸/ ۴۹۴، الفروع ۶/ ۲۱۸ طبع عالم الکتب، نیل الأوطار ۷/ ۲۴۹۔

(۱) سورۂ انفال / ۱۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۰، المغنی ۸/ ۴۹۴۔

جدعاء

دیکھئے: "جدع"۔

جدک

دیکھئے: "کدک"۔

جدل

تعریف:

۱- لغت میں جدل: دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا ہے، مجادلہ کا معنی مناظرہ اور مخاصمہ ہے۔

جدل کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

مناظرہ:

۲- مناظرہ: دو آدمیوں کے درمیان کلام کا تبادلہ کرنا ہے، ان میں سے ہر ایک اپنی بات کو صحیح اور دوسرے کی بات کو باطل کرنا چاہتا ہے اور ہر ایک کی نیت حق کے غلبہ کی ہوتی ہے۔

مناقشہ:

۳- حق تک پہنچنے کے لئے ایک سے زائد آدمیوں کے آپس میں بحث کرنے کو مناقشہ کہتے ہیں (۲)۔ سارے الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ لفظ مناقشہ اکثر خاص معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

مراء:

۴- المراء اور المماراۃ "ماری یماری" کا مصدر ہے، اس کا

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الأثیر مادہ: "جدل"۔

(۲) لسان العرب۔

معنی جھگڑا کرنا ہے، جب کسی کلام کو کمزور بتانا ہو اور اس میں نقص نکالنا ہو، اور قائل کی تحقیر مقصود ہو، تو اس موقع سے بولتے ہیں: ماریتہ۔

فیومی نے کہا ہے کہ مراء صرف اعتراض کے طور پر ہوتا ہے، بخلاف جدل کے کہ وہ ابتداء بھی ہوتا ہے اور اعتراض کے طور پر بھی ہوتا ہے[(۱)]۔

جدل کا شرعی حکم:

جدل کی دو قسمیں ہیں: ممدوح اور مذموم۔

الف-ممدوح جدل:

۵- جب حق کی تائید وتوثیق یا باطل کے ابطال کا ارادہ ہو، تو اس طرح کا جدل شرعاً پسندیدہ ہے، اسی طرح وہ جدل بھی ممدوح ہے جو شرعی طریقہ پر حق تک پہنچنے یا باطل کے بطلان کا ذریعہ ہو۔

کبھی جدل فرض عین ہوجاتا ہے، جب کہ حق کی طرف سے دفاع کرنا کسی خاص شخص پر متعین ہوجائے۔

اور اگر سنجیدہ اسلوب میں حق کی طرف سے دفاع کرنے والے امت میں موجود ہوں تو فرض کفایہ ہوتا ہے، اس سلسلہ میں اصل قرآن پاک کی یہ آیت ہے: "وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[(۲)] (اور ضروری ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"[(۳)] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)۔

دعوت کے وقت اپنی اپنی امتوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے مباحثہ کرنا انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی سنت ہے، اگر انبیاء علیہم السلام ان کے ساتھ سختی سے پیش آتے تو ان کی طبیعتیں متنفر ہوجاتیں، اور ان کے ذہن ودماغ حضرات انبیاء کی باتوں اور ان کے لائے ہوئے دلائل پر غور وفکر کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے، نہ ان پر راہ حق واضح ہوتی اور نہ ان پر حجت قائم ہوتی[(۱)]۔

ب-مذموم جدل:

۶- ہر وہ جدل جو باطل کے ذریعہ ہو، یا اس سے باطل مقصود ہو، یا وہ باطل کا سبب ہو، یا اس سے دوسرے فریق پر تعلّی کا غلبہ مقصود ہو، تو یہ جدل شرعاً مذموم ہے، اور اس وقت اس کی حرمت بڑھ جاتی ہے جب باطل کو حق یا حق کو باطل بنادے۔

کبھی مکروہ ہوتا ہے جب کہ جدل سے مقصود فریق مخالف پر محض برتری اور غلبہ حاصل کرنا ہو۔

جن نصوص میں جدل کا حکم دیا گیا ہے، ان سے پہلی قسم مراد ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"[(۲)] (اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے) اور جن نصوص میں جدل کی مذمت کی گئی ہے، ان سے مراد دوسری قسم ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے: "وَيُجَادِلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوْا بِهِ

---

(۱) المصباح المنیر، دلیل الفالحین ۳/ ۸۰۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔

(۱) استخراج الجدال من القرآن لناصح الدین ابن الحنبلی ص ۵۲، ۵۳، السیرۃ النبویہ لابن کثیر ۳/ ۱۲۰، ۲۰۲، ۳۱۹، ۳۲۰، الرد علی المنطقیین ص ۴۶۷-۴۶۸، جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبد البر ۲/ ۱۲۰-۱۲۳، درء تعارض العقل والنقل ۱/ ۳۵۷۔
(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔

الْحَقَّ"،(۱) (اور کافر لوگ ناحق جھگڑے نکالتے ہیں تاکہ اس کے ذریعہ سے حق کو بچلا دیں)۔

ایک دوسری آیت میں ہے: "مَا يُجَادِلُ فِيْ آيَاتِ اللّٰهِ إِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ"،(۲) (اللہ کی آیتوں میں بس وہی لوگ جھگڑے نکالتے ہیں جو کافر ہیں، سو ان لوگوں کا شہروں میں چلنا پھرنا کہیں آپ کو دھوکے میں نہ ڈال دے)،

اس سے واضح ہوگیا کہ جدل سے منع کرنے اور جدل کا حکم دینے والے نصوص کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ قطعی طور پر ہم جانتے ہیں کہ جس جدل کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، وہ منہی عنہ جدل سے مختلف ہے، لہذا منہی عنہ جدل کے سلسلہ میں وارد ہونے والے نصوص جدل باطل پر محمول ہوں گے، اور اس کے امر کے نصوص جدل حق پر محمول ہوں گے(۳)۔

حق کے ساتھ جدل کی اہمیت:

۷-ملحد اور بدعتی کے خلاف حجت قائم کرنے کے لئے حق کے ساتھ جدال کرنا جہاد فی سبیل اللہ ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"،(۴) (مشرکوں سے اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان سے جہاد کرو)۔ دلیل و برہان سے حق کو واضح کرنا جہاد باللسان ہے، نہ کہ شور وغل، بکواس، اور گالی گلوج کرنا، دلائل کے ذریعہ حق کو ثابت

(۱) سورۂ کہف/ ۵۶۔

(۲) سورۂ غافر/ ۴۔

(۳) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۱۱۳، الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/ ۲۵۔

(۴) حدیث: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ مؤثر قرآن مجید ہے، اسی لئے اللہ نے رسول ﷺ کو کافروں سے قرآن کے ذریعہ جہاد کرنے کا حکم دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَجَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَاداً كَبِيْراً"،(۱) (اور قرآن کے ذریعہ سے ان کا مقابلہ زور شور سے کیجئے) اور حق کے ساتھ جدال کرنا دین میں خیرخواہی کرنا ہے، حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں ہے کہ ان کی قوم نے ان سے کہا: "يَا نُوْحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا"،(۲) (اے نوحؑ تم ہم سے بحث کر چکے، پھر بحث بھی خوب کر چکے)۔ حضرت نوح علیہ السلام نے ان کو جواب دیا: "وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْ إِنْ أَرَدْتُّ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ أَنْ يُّغْوِيَكُمْ"،(۳) (اور میری خیرخواہی تمہیں نفع نہیں پہنچا سکتی گو میں تمہارے ساتھ (کیسی ہی) خیرخواہی کرنا چاہوں، جب کہ اللہ ہی کو تمہارا گمراہ کرنا منظور ہو)۔

ابن القیم نجران کے نصاری کے وفد کے واقعہ اور فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

ایک فائدہ یہ ہے کہ اہل کتاب سے مباحثہ ومناظرہ کرنا جائز ہے، بلکہ مستحب ہے، بلکہ اگر ان میں سے کسی کے مسلمان ہونے کی توقع ہو اور اس کے اسلام قبول کرنے کی مصلحت ظاہر ہو تو مباحثہ کرنا واجب ہے، مباحثہ ومناظرہ سے راہ فرار وہی اختیار کرے گا جو اہل کتاب کے خلاف حجت قائم کرنے سے قاصر ہوگا، اس کو چاہئے کہ یہ کام اس کے اہل کے حوالہ کردے، یعنی جو مباحثہ ومناظرہ پر قدرت رکھتے ہوں۔

شوکانی آیت: "مَا يُجَادِلُ فِيْ آيَاتِ اللّٰهِ إِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا"،(۴) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کی آیات کو جھٹلانے

(۱) سورۂ فرقان/ ۵۲۔

(۲) سورۂ ہود/ ۳۲۔

(۳) سورۂ ہود/ ۳۴۔

(۴) سورۂ غافر/ ۴۔

اور رد کرنے کے لئے کافر ہی مخاصمت کرتے ہیں، مراد جدال کرنا اور حق کو مٹانے کا ارادہ کرنا ہے، جہاں تک حق کی وضاحت، شبہات کا ازالہ، راجح کو مرجوح سے ممتاز کرنا اور باطل پرستوں کے دلائل کی تردید کا تعلق ہے، تو ان تمام مقاصد کے لئے جدال کرنا اللہ تعالیٰ کی قربت کا سب سے عظیم ذریعہ ہے [۱]۔ اسی بات پر اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا، ارشاد ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّه لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَه" [۲] (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا، کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردو گے عام لوگوں پر اور اس کو نہیں چھپاؤ گے)۔

(۱) زاد المعاد ۳/ ۴۲، فتح القدیر للشوکانی ۳/ ۴۲۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۸۷۔

جذام

تعریف:

۱- جذام: ایک بیماری ہے، جس سے اعضاء گل کر گرنے لگتے ہیں [۱]۔

اس کا فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

ابن عابدین قہستانی سے نقل کرتے ہیں کہ جذام ایک بیماری ہے، جس کی وجہ سے چمڑے پھٹنے لگتے ہیں، پھر بو آنے لگتی ہے اور گوشت کٹ کٹ کر گرتے ہیں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

برص:

۲- برص وہ سفیدی ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے چمڑے کے اوپر ہوتی ہے، اور جلد کو داغ دار بنا دیتی ہے [۴]۔

بہق:

۳- لغت میں بہق کا معنی وہ سفیدی ہے جو برص سے کم درجہ کی ہو

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، المغرب للمطرزی، مادہ: "جذم"۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع الحلبی۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳، الموسوعۃ الفقہیہ، جلد ۸، اصطلاح "برص"۔

اورجسم کے رنگ کے خلاف۔

اصطلاح میں جلد کے رنگ کی تبدیلی کو کہتے ہیں اوراس پر جو بال اُگتے ہیں سیاہ ہوتے ہیں، اس کے برخلاف برص پر جو بال اگتے ہیں وہ سفید ہوتے ہیں[۱]۔

چنانچہ جذام، برص اور بہاق جلد کی بیماریاں ہیں۔

جذام سے متعلق احکام:

جذام کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زوجین میں سے ہر ایک کو خیار فسخ ہوگا، اگر دوسرے فریق کو جذام ہو، کیونکہ جذام کی وجہ سے دل میں نفرت پیدا ہوگی، جو قربت سے مانع ہوگی، اور اپنی طرف اور اولاد کی طرف اس کے متعدی ہونے سے خوف محسوس کرے گا جو استمتاع سے مانع ہوگا۔

مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جذام کی وجہ سے زوجین کے لئے اس وقت خیار ثابت ہوگا جب کہ جذام یقینی ہو گو معمولی ہو، اور اگر مشکوک ہو تو ان کے نزدیک خیار ثابت نہیں ہوگا[۲]۔

شافعیہ میں سے امام الحرمین اپنے شیخ سے نقل کرتے ہیں کہ جذام جب ابتدائی مرحلہ میں ہو تو خیار حاصل نہیں ہوگا، ہاں اگر مستحکم ہوجائے تو خیار حاصل ہوگا، استحکام کی علامت اعضاء کا کٹ کٹ کر گرنا ہے، امام الحرمین کو اپنے استاذ کے قول کے بارے میں تردد ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ عضو کے سیاہ ہونے اور بیماری

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، المغرب مادہ: ''بہق'' دیکھئے: الزرقانی ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۷ طبع دارالفکر۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۶۶ حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۳، ۸۵ شائع کردہ دارالمعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۶۵۰، ۶۵۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹۔

کے استحکام کے بارے میں ماہرین کی رائے پر اکتفاء کیا جائے[۱]۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں زوجین میں سے کسی کو بھی دوسرے کے جذام کی وجہ سے فسخ نکاح کا خیار حاصل نہیں ہوگا، یہی عطاءؒ، نخعیؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ابوزیادؒ، ابوقلابہؒ، ابن ابی لیلیؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ اور خطابیؒ کا قول ہے، ''المبسوط'' میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت میں جذام ہونے کی وجہ سے شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، ہاں اگر شوہر جذام میں مبتلا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، تاکہ وہ اپنے سے ضرر کو دور کرسکے، جیسا کہ جبّ (آلۂ تناسل کا کٹا ہونا) اور عنّۃ (نامردگی) میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شوہر بذریعہ طلاق اپنے ضرر کو دفع کرنے پر قادر ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''طلاق''، ''عیب''، ''فسخ'' اور ''نکاح''۔

مجذوم کا لوگوں کے ساتھ ملنا جلنا:

۵- حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس مجذوم سے تکلیف ہوتی ہو اس کو تندرست لوگوں سے ملنے اور ان کے پاس جانے سے روک دیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "فرّ من المجذوم فرارک من الأسد"[۳] (مجذوم سے اس طرح بھاگو جیسے کہ شیر سے بھاگتے ہو)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مجذوم کے لئے تندرست آدمی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ ملنا جلنا جائز نہیں ہے، اگر صحت مند آدمی مجذوم

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸ طبع الأمیریہ۔

(۳) حدیث: "فر من المجذوم فرارک من الأسد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸ طبع السّلفیہ) اور احمد (۲/ ۴۴۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

کو اپنے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کی اجازت دے دے تو یہ جائز ہوگا[(۱)]، اس لئے کہ حدیث میں ارشاد ہے: "لا عدوی ولا طیرة"[(۲)] (امراض متعدی نہیں ہیں اور نہ بدشگونی کوئی چیز ہے)۔ اس مسئلہ میں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اگر مجذوموں کی تعداد زیادہ ہو جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے الگ مقامات پر رہنے کا حکم دیا جائے گا، البتہ ان کو اپنی ضروریات میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ علاحدہ رہنا لازم نہیں ہے[(۳)]۔

اگر کسی گاؤں میں کچھ مجذوم لوگ ہوں، گاؤں والے پانی میں ان کی شرکت کی وجہ سے ضرر محسوس کرتے ہوں تو اگر مجذوم ضرر کے بغیر زمین کھود کر پانی نکالنے پر قادر ہوں تو ان کو اس کا حکم دیا جائے گا، ورنہ دوسرے لوگ ایک مستقل کنواں ان کے لئے کھود دیں گے، یا کسی کو متعین کردیں گے جو ان کے لئے پانی حاصل کرے گا، ورنہ ان کو پانی لینے سے منع نہیں کیا جائے گا[(۴)]۔

تندرست لوگوں کے ساتھ مجذوم کے اختلاط کے بارے میں حضور علیہ السلام سے مختلف آثار منقول ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے: "**فر من المجذوم کما تفر من الأسد**"[(۵)] (مجذوم سے ایسے بھاگو جیسے کہ شیر سے بھاگتے ہو)، صحیح مسلم میں حضرت عمرو بن شرید ثقفی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**کان فی وفد ثقیف رجل مجذوم فأرسل إلیه النبي ﷺ إنا قد بایعناک فارجع**"[(۱)] (وفد ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا، تو نبی کریم ﷺ نے اس شخص سے کہلوا بھیجا کہ ہم نے تم سے بیعت کرلی، چلے جاؤ)۔

ابونعیم حضرت ابن ابی اوفی سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**کلم المجذوم بینک وبینه قید رمح أو رمحین**"[(۲)] (مجذوم سے اس طرح گفتگو کرو کہ تمہارے اور اس کے درمیان ایک یا دو نیزے کا فاصلہ ہو)۔

ابوداؤد حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ أخذ بید مجذوم، فأدخله معه في القصعة ثم قال: کل باسم الله ثقةً بالله وتوکلاً علی الله**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک کوڑھی کا ہاتھ پکڑا، اور اپنے ساتھ پیالہ میں داخل کیا پھر فرمایا: اللہ کے نام کے ساتھ اور اس پر بھروسہ اور توکل کر کے کھا)۔

٦ - علماء نے ان آثار میں نظر آنے والے تعارض کا مختلف طریقوں سے جواب دیا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

ترجیح: اس طریقہ کو دو جماعتوں نے اختیار کیا ہے۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۳ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۵ طبع الحلبی، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۹۹، شائع کردہ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثۃ۔

(۲) حدیث: "لا عدوی ولا طیرة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) الأبی علی صحیح مسلم ۶/ ۴۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۸۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۸۔

(۵) حدیث: "فرّ من المجذوم کما تفر من الأسد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنا قد بایعناک فارجع" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن شرید ثقفی سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کلم المجذوم و بینک و بینه قید رمح أو رمحین" ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) میں کہا: ابونعیم نے طب میں ضعیف سند سے اس کی روایت کی ہے، اور وہ عبداللہ بن ابی اوفی والی سند ہے۔

(۳) حدیث: "کل باسم الله ثقة بالله و توکلا علی الله" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، امام ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، علامہ ابن جوزی نے کتاب العلل (۲/ ۸۶۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں بروایت مفضل ابن فضالہ روایت کی ہے، ابن عدی نے الکامل (۶/ ۲۴۰۴ طبع دار الفکر) میں کہا: میں نے اس سے زیادہ منکر روایت کرنے والا کسی کو نہیں پایا۔

پہلی جماعت نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جو متعدی ہونے کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، اوران احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے جو اس کے برعکس پر دلالت کرتی ہیں۔

دوسری جماعت: اس مسلک کے برخلاف ترجیح کی دوسری راہ اپنائی ہے، انہوں نے کہا کہ اجتناب والی احادیث زیادہ طرق سے مروی ہیں، اوران کی روایت بھی محدثین نے زیادہ کی ہے، اس لئے مجذوم سے اجتناب والی احادیث کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔

حافظ ابن حجر کا بیان ہے: ترجیح کی صورت اس وقت اختیار کی جاتی ہے جب کہ جمع وتطبیق دشوار ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اس لئے تطبیق زیادہ بہتر ہے۔

۷- جمع وتطبیق کے سلسلہ میں کئی مسالک ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱- ہر قسم کے عدوی (بیماری کے متعدی ہونے) کی نفی ہے، اور مجذوم سے فرار کا حکم مجذوم کی دلداری کی خاطر ہے، کیونکہ جب وہ تندرست وصحت مند آدمی کو بیماری سے محفوظ دیکھے گا اس کی مصیبت وحسرت دوچند ہوجائے گی۔

۲- جذام وغیرہ بیماری میں عدوی کو ثابت کرنا عدوی کی نفی کے عموم سے خاص کرلیا گیا ہے، لہذا ''لا عدوی'' کا مطلب یہ ہے کہ جذام اس سے مستثنٰی ہے، قاضی ابوبکر باقلانی کا یہی قول ہے، ابن بطال نے بھی یہی نقل کیا ہے۔

۳- مجذوم سے فرار کا حکم عدوی کے باب سے بالکل نہیں ہے، بلکہ مجذوم سے فرار ایک طبعی امر ہے، اور وہ چھونے، ساتھ رہنے اور بو سونگھنے کی وجہ سے ایک جسم سے دوسرے جسم میں بیماری کا منتقل ہونا ہے، اسی لئے عام طور پر بہت سے امراض کثرت اختلاط کی وجہ سے بیمار سے تندرست آدمی کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں۔

۴- عدوی کی نفی سے مراد یہ ہے کہ کوئی بیماری از خود متعدی نہیں ہوتی ہے، اس میں دراصل زمانۂ جاہلیت کے باطل اعتقاد کی نفی ہے، لوگوں کا اعتقاد تھا کہ بیماریاں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر طبعی طور پر متعدی ہوتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے ان کے اس اعتقاد کو باطل قرار دیا۔ اور آپ ﷺ نے مجذوم کے ساتھ کھانا تناول فرما کر ان پر واضح فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مؤثر ہے، اللہ ہی بیمار کرتا ہے، اور وہی شفا دیتا ہے، اوران کو مجذوم سے قریب ہونے سے روکا تا کہ ان پر واضح ہوجائے کہ یہ ان اسباب میں سے ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ اپنے مسببات تک پہنچاتی ہے، تو نہی میں دراصل اسباب کو ثابت کرنا ہے، اور آپ ﷺ کے عمل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسباب مستقل بالذات نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ہی اگر چاہتا ہے تو ان کی قوت کو فنا کردیتا ہے، تو وہ کچھ بھی اثر نہیں کرتے ہیں، اور اگر چاہتا ہے تو باقی رکھتا ہے، اس وقت وہ اثر انداز ہوتے ہیں، یہی اکثر شافعیہ کی رائے ہے۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مجذوم کے ساتھ کھانا اس لئے تناول فرمایا ہوگا کہ جذام کا اثر معمولی ہوگا، متعدی ہونے کی پوزیشن میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ تمام جذام یکساں نہیں ہوتے ہیں اور نہ سب متعدی ہوتے ہیں۔

۵- اصل اور اساس یہ ہے کہ عمل عدوی کی نفی پر ہوگا، اور جذام سے اجتناب کا حکم وسوسہ کی راہ کو بند کرنے اور سد ذریعہ کے طور پر ہوگا، تا کہ ایسا نہ ہو کہ ملنے والے کو کچھ ہوجائے تو وہ یہ سمجھے کہ میل جول کی وجہ سے ایسا ہوگیا ہے اور عدوی کو ثابت سمجھے، جس کی نفی شارع نے کی ہے[1]۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۵۸، ۱۶۱، دیکھئے: عمدۃ القاری ۲۱/ ۷/ ۲۴۷، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۲۸، الأبی علی صحیح مسلم ۶/ ۴۸، ۴۹۔

مجذوم کی امامت:

۸- حنفیہ کے یہاں مجذوم کے پیچھے نماز مکروہ ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر جذام معمولی ہوتو اس کے پیچھے نماز درست ہے، اور اگر شدید ہو، اس طور پر کہ لوگوں کے لئے مضر ہو، تو امامت سے روک دیا جانا واجب ہے، بلکہ جماعت میں شرکت سے بھی باز رکھا جائے گا، اور اگر مجذوم انکار کرے، تو اس کو الگ رہنے پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملتی ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ مجذوم کو مسجد میں آنے اور جماعت میں شرکت سے روکا جائے گا اگر اس سے لوگوں کو ایذا پہنچے[3]۔

مجذوم سے مصافحہ:

۹- مجذوم سے مصافحہ، بوسہ اور معانقہ مکروہ ہے، یہی شافعیہ کی رائے ہے[4]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۶۶ طبع دار الإیمان، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۵، الدسوقی ۱/ ۳۳۳ طبع دار الفکر۔

(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۷۶ طبع دار صادر، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۹۹۔

(۴) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۳، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۴۔

جذع

تعریف:

۱- جذع (جیم اور ذال کے فتحہ کے ساتھ) چوپائے کا وہ چھوٹا بچہ ہے جو ابھی ثنی کی عمر کو نہ پہنچا ہو، ''القاموس'' میں ہے: جذع اس بچہ کو بولتے ہیں جس کے ابھی دانت نہ نکلے ہوں اور نہ گرے ہوں، اس کی جمع جذعان اور جذاع ہے، مؤنث جذعۃ اور اس کی جمع جذعات ہے، أجذع: بکری کا وہ بچہ ہے جس کا دوسرا سال شروع ہو گیا ہو، گائے اور کھر والے جانور کا وہ بچہ ہے جس کا تیسرا سال شروع ہو گیا ہو اور اونٹ کا وہ بچہ ہے جس کا پانچواں سال شروع ہو گیا ہو۔

جذعمۃ کا معنی چھوٹا ہے، اسی معنی میں حضرت علیؓ کا قول ہے: ''أسلم واللہ أبوبکر وأنا جذعمۃ'' (واللہ جس وقت حضرت ابوبکر اسلام لائے میں بچہ تھا) جذعمۃ کی اصل جذعۃ ہے، میم زائد ہے[1]۔

جذع کے شرعی معنی کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- اونٹ میں جذع:

۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جذع اونٹ کا وہ بچہ ہے جس کے چار سال پورے ہو چکے ہوں اور پانچواں سال شروع ہو گیا ہو،

(۱) مختار الصحاح مادہ: ''جذع''۔

مالکیہ کے یہاں وہ بچہ ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں اور چھٹا سال شروع ہو گیا ہو[1]۔

ب-گائے میں جذع:

۳- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا مشہور مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جذع گائے کا وہ بچہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو اور دوسرا سال شروع ہو گیا ہو۔

اور مالکیہ کا ایک قول ہے: جذع وہ بچہ ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں، شافعیہ کا بھی ایک دوسرا قول یہ ہے کہ جذع گائے کا وہ بچہ ہے جس کے چھ ماہ پورے ہو گئے ہوں[2]

ج-بھیڑ بکری میں جذع:

۴- بھیڑ میں جذع سے کیا مراد ہے اس میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، حنفیہ میں سے صاحب ''الہدایہ'' نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جذع بھیڑ کا وہ بچہ ہے جس کے چھ ماہ پورے ہو چکے ہوں، شرح ''الملتقی'' میں ہے: جس بھیڑ پر سال کا اکثر حصہ گزر چکا ہو وہ جذع ہے، یہی اکثر فقہاء حنفیہ کا قول ہے، البتہ اکثر کی تحدید میں اختلاف ہے:

''المحیط'' میں ہے: جس کا آٹھواں مہینہ شروع ہو گیا ہو۔

''الخزانہ'' میں ہے: جس کے چھ مہینے اور کچھ دن ہو چکے ہوں۔

الزعفرانی نے ذکر کیا ہے کہ سات مہینے کا ہو گیا ہو، انہی سے ایک روایت آٹھ یا نو مہینے کی ہے، اس سے کم حمل ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۶۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲، المغنی ۸/ ۶۲۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۰۴ طبع داراحیاء التراث العربی، الاختیار ۱/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ۔

مالکیہ کے نزدیک بھیڑ اور بکری کے اس بچہ کو جذع کہتے ہیں جو چھ ماہ کا ہو گیا ہو، ایک قول آٹھ ماہ کا اور ایک قول دس ماہ کا ہے[1]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جذع وہ ہے جس کا دوسرا سال شروع ہو گیا ہو، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

شافعیہ کے دو اور اقوال ہیں:

اول: جس کے چھ ماہ ہو چکے ہوں۔

دوم: جب بھیڑ چھ ماہ کی ہو، اور وہ نوجوان جوڑوں سے پیدا ہوئی ہو تو وہ جذع ہے، اور اگر بوڑھے جوڑوں سے پیدا ہوئی ہو تو وہ جذع نہیں کہلائے گی تا آنکہ آٹھ ماہ کی ہو جائے[2]۔

حنابلہ کے نزدیک وہ بھیڑ جذع کہلاتی ہے جس کے چھ ماہ مکمل ہوں اور ساتواں شروع ہو چکا ہو، وکیع کہتے ہیں: جس بھیڑ کی عمر سات یا چھ ماہ کی ہو اس کو جذع کہتے ہیں:[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ثنی:

۵- لغت میں ثنی اس جانور کو کہتے ہیں جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں، اور دانت گرنا پھٹے ہوئے کھر والے جانور (بکری اور گائے) میں یا بے پھٹے ہوئے کھر والے جانور (گھوڑا، گدھا اور خچر) میں تیسرے سال میں ہوتا ہے، اور ٹاپ والے جانور (اونٹ) میں چھٹے سال میں ہوتا ہے،[4]۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو اس کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد جانوروں کی انواع کے اختلاف پر

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۲۳۔

(۴) مختار الصحاح مادہ: ''ثنی''۔

ہے(۱) اس کی تفصیل اصطلاح: ''ثنی'' میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

٦- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قربانی اور ہدی میں بھیڑ میں سے صرف جذع اور بھیڑ کے علاوہ میں سے صرف ثنی درست ہے، یہی لیث، ابوعبید، ابوثور اور اسحاق کی رائے ہے۔

ابن عمرؓ اور زہریؒ کا بیان ہے کہ بھیڑ میں سے جذع کی قربانی درست نہیں ہے، کیونکہ بھیڑ کے علاوہ دوسرے جانور میں سے جذع کی قربانی صحیح نہیں ہے، لہذا بھیڑ کی نوع میں سے بھی جذع کی قربانی درست نہیں ہوگی، جس طرح حمل کی قربانی صحیح نہیں ہوتی۔

عطاء اور اوزاعی کہتے ہیں کہ بکری کے علاوہ تمام جانوروں میں جذع کی قربانی جائز ہے۔

ایک قول کے مطابق بکری میں بھی جذع کی قربانی صحیح ہے(۲)، یہ قول شاذ ہے۔

٧- زکاۃ کے باب میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ٦١/ تا ٧٥/ اونٹ میں ایک جذعہ لازم ہوگا، ٣٠/ تا ٣٩ گایوں میں جذع یا جذعہ لازم ہوگا، بکری کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ بھیڑ کی زکاۃ میں جذع کافی ہے، اور بکری میں جذع کافی نہیں، ثنی ضروری ہے۔

حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ بکریوں کی زکاۃ میں جذع کافی نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ٥/ ٢٠٤، ٢/ ١٩، الاختیار لتعلیل المختار ١/ ١٠٨، القوانین الفقہیہ رص ١٩٣، روضۃ الطالبین ٣/ ١٥٢، ٢/ ١٩٣، المغنی ٨/ ٦٢٣ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، کشاف القناع ٢/ ١٨٥۔

(۲) ابن عابدین ٥/ ٢٠٤، الاختیار ١/ ١٧٢، ١٧٣، القوانین الفقہیہ ر ١٩٣، روضۃ الطالبین ٢/ ١٥٣، ١٥٤، ٣/ ١٨٣، المغنی ٣/ ٥٥٢، ٥٥٣۔

مالکیہ کے نزدیک جذع سے زکاۃ کی ادائیگی درست ہے، خواہ جذع بھیڑ میں سے ہو یا بکری میں سے(۱)، اس کی تفصیل ''زکاۃ''، ''الاضحیۃ'' اور ''الہدی'' کے ابواب میں ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ١/ ١٠٨، مواہب الجلیل ٢/ ٢٦٢، القوانین الفقہیہ ر ١١٢، ١١٣، روضۃ الطالبین ٢/ ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، المغنی ٢/ ٥٧٥، ٥٧٨، ٦٠٥۔

جراح

تعریف:

۱ - لغت میں جراح جرح کی جمع ہے، اور یہ جرح (جیم کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے اور یہ باب (فتح) سے ہے، کہا جاتا ہے: **جرحه یجرحه جرحاً** یعنی ہتھیار سے زخمی کرنا۔

الجُرح جیم کے ضمہ کے ساتھ اسم ہے، جمع جروح، جراح ہے اور اس کی جمع اُجراح بھی آتی ہے، **الجراحة**، تلوار یا نیزہ مارنے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: ''**امرأة جریح**'' (زخمی عورت) ''**رجل جریح**'' (زخمی مرد) **الاستجراح** کا معنی: نقصان، عیب، فساد ہے، کہا جاتا ہے: **استجرحت الأحادیث** یعنی احادیث صحیح نہیں ہیں، اس کے روات مجروح ہیں، بولا جاتا ہے: ''**جرحه بلسان جرحا**'': عیب لگانا، مرتبہ گھٹانا، اسی سے ہے ''**جرح الشاهد**'' جب اس کو مجروح قرار دیا جائے اور اس کی گواہی رد کردی جائے اور اس میں ایسی بات ظاہر ہو جس کی وجہ سے اس کی شہادت رد ہو جائے [۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''جراح'' کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بعض فقہاء لفظ جراح جنایات کے ابواب میں اکثر استعمال کرتے ہیں، کیوں کہ اکثر جنایات جان لیوا ہوتی ہیں، بعض فقہاء لفظ ''جنایات'' ہی استعمال کرتے ہیں، کیونکہ وہ لفظ ''اِجراح'' عام ہے، کیونکہ اس میں ہر طرح کا قتل داخل ہے، خواہ زہر یا وزنی شئی، یا گلا گھونٹنے کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ بغیر زخم کے قتل کے دوسرے ذرائع سے ہو [۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جرح''۔

متعلقہ الفاظ:

الف: شجاج:

۲ - **شجة**، کی جمع **شجاج** ہے، جس کا معنی سر اور چہرہ کا زخم، اصلی حقیقی معنی یہی ہے، جسم کے دیگر اعضاء کا زخم شجاج نہیں ہے، پھر دوسرے اعضاء میں بھی مستعمل ہونے لگا [۲]۔

شجاج کا اصطلاحی معنی: بعض فقہاء چہرہ اور سر کے زخم کے لئے لفظ ''شجاج'' استعمال کرتے ہیں، اور چہرہ اور سر کے علاوہ زخم کے لئے ''جراح'' استعمال کرتے ہیں، بعض فقہاء پورے جسم کے زخم کے لئے ''شجاج'' اور ''جراح'' دونوں کا استعمال کرتے ہیں۔

جن فقہاء نے لفظ کے استعمال میں فرق کیا ہے انہوں نے لغت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ اہل عرب دونوں کے استعمال میں فرق کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء نے معنی کا بھی اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ چہرہ اور سر کے زخم پر مرتب ہونے والے اثرات جسم کے دیگر اعضاء کے زخم سے الگ ہیں۔

اور یہ اس لئے کہ شجاج کا نشان زخم چھوٹنے کے بعد بھی رہتا ہے اور زخمی کو عیب لگ جاتا ہے، برخلاف دوسرے اعضاء کے، اس لئے کہ عیب بدن کے کھلے رہنے والے اعضاء، یعنی چہرہ اور سر میں ظاہر ہوتا ہے، دوسرے اعضاء عام طور پر ڈھکے رہتے ہیں، ان میں عیب ظاہر نہیں ہوتا ہے [۳]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷ / ۲۳۳۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''شج''۔

(۳) بدائع الصنائع ۸ / ۲۹۶ طبع اول الجمالیہ مصر، البحر الرائق ۸ / ۳۸۱ طبع اول العالمیہ مصر، کشاف القناع ۶ / ۵۱ طبع الریاض مکتبۃ النصر۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے جان سے کم درجہ کی جنایت کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر جنایت جسم کے کسی عضو کو الگ کردے تو قطع ہے، اور اگر ہڈی کے اتصال کو زائل کردے، اس طرح کہ جسم سے الگ نہ ہو تو کسر ہے، اور اگر جسم پر اثر انداز ہو تو جرح ہے، ورنہ منفعت کا اتلاف ہے[۱]۔

ب: فصد:

۳- فصد کا معنی رگ کھولنا اور کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: **فصده يفصده فصدا وفصادا فهو مفصود وفصيد**: (رگ کھولنا)، دور جاہلیت میں عرب اونٹ کی رگ کو چیرتے تھے۔ تاکہ رگ کا خون نکال کر پئیں، اس کو فصید (نشتر لگایا ہوا) کہا جاتا ہے۔

فصد، جراح سے خاص ہے، اس لئے کہ فصد صرف رگ میں ہوتا ہے، جب کہ ''جراح'' رگ اور غیر رگ سب میں ہوتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۴- معصوم الدم والمال اور حرم کے شکار کو زخمی کرنا حرام ہے، اسی طرح محرم کے لئے خشکی کے کسی شکار کو زخمی کرنا حرام ہے، اگر بلا ضرورت ہو، ہاں اگر اپنی جان کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے شکار کو زخمی یا قتل کردے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور جراح سے متعلق احکام مواضع جراح کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

زخمی کی طہارت:

۵- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر زخمی کو اس کے زخم کے دھونے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو زخم پر مسح کرنا واجب ہے، اور اگر اس پر مسح کرنا

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۷۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''فصد''۔

بھی نقصان دہ ہو تو پٹی پر مسح کرنا واجب ہے، ضرر کے جس اندیشہ سے تیمّم جائز ہے، اسی اندیشہ سے پٹی پر مسح بھی جائز ہے[۱] اس میں تفصیل ہے جس کو ''جبیرۃ'' میں دیکھا جائے۔

جنابت سے طہارت کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بدن کا اکثر حصہ یا نصف زخمی ہو تو اس کے حق میں تیمّم واجب ہے، کثرت وقلت کا اعتبار اعضا کے عدد کے اعتبار سے ہے، اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس کو دھوئے گا اور زخم پر مسح کرے گا، اور اگر مسح بھی مضر ہو تو اس کو چھوڑ دے گا، غسل اور تیمّم دونوں کو جمع نہیں کرے گا، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، کیونکہ اس سے بدل اور مبدل دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے[۲]۔

مالکیہ حالت جرح کی تفصیل بیان کرتے ہیں، ان کے یہاں دو حالات ہیں:

پہلی حالت: زخم سے متصل صحیح حصے کو دھونے سے ضرر نہ پہنچے، البتہ زخم کو دھونے سے ہلاکت یا شدت ضرر کا خوف ہو تو اس کے حق میں زخم پر مسح کرنا واجب ہے، اور اگر شدت تکلیف کا اندیشہ ہو تو مسح کرنا جائز ہے۔

دوسری حالت: زخم سے متصل صحیح حصے کو دھونے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو تیمّم فرض ہے، خواہ صحیح حصہ زیادہ ہو یا کم، جیسا کہ زخم پورے جسم پر ہو اور دھونا متعذر ہو، تو تیمّم فرض ہو جاتا ہے۔

اگر زخمی شخص تکلف کرے اور زخم کو دھولے، یا زخم اور اس سے متصل صحیح حصہ کو دھولے جس کو دھونے سے زخم کو نقصان پہنچے گا، تو درست ہے، اس لئے کہ اس نے اصل کو ادا کیا، پانی سے زخم کا چھونا مضر ہو، اور زخم اعضاء تیمّم میں ہو تو زخم کو بغیر دھوئے اور بغیر مسح کئے چھوڑ

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۲۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ص ۶۸۔

دے گا، کیوں کہ زخم کا چھونا متعذر ہے، البتہ ناقص وضو کرے گا اس طرح پر کہ اس زخم زدہ حصے کو چھوڑ کر باقی دوسرے اعضاءِ وضو کو دھوئے گا، یا مسح کرے گا، اور اگر زخم اعضاءِ تیمّم کے علاوہ میں ہو تو اس مسئلہ میں چار اقوال ہیں:

اول: تیمّم کرے گا، تاکہ مٹی سے کامل طہارت حاصل ہوجائے، بخلاف وضو کے، کہ وضو کرنے کی صورت میں ناقص طہارت حاصل ہوگی، کیونکہ زخم کا دھونا ممکن نہیں ہے۔

دوم: جتنا حصہ صحیح ہے اتنا دھوئے گا، اور زخم کی جگہ کا دھونا ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ تیمّم اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو، یا پانی ہی موجود نہ ہو۔

سوم: زخمی حصہ صحیح حصہ سے زیادہ ہو تو تیمّم کرے گا، کیونکہ اقل اکثر کے تابع ہوتا ہے۔

چہارم: دھونے اور تیمّم دونوں کو جمع کرے گا، صحیح حصے کو دھوئے گا اور زخم کے لئے تیمّم کرے گا، البتہ پہلے دھوئے گا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زخمی محدث شخص جب وضو یا غسل کا ارادہ کرے، اور پانی کے استعمال سے ایسا اندیشہ ہو جس سے تیمّم جائز ہوتا ہے، اس طرح کہ زخم کو دھونے یا اس پر مسح کرنے سے ضرر ہو تو صحیح حصے کو دھوئے گا، اور زخم کے لئے تیمّم کرے گا، غسل جنابت میں اختیار ہوگا اگر چاہے تو صحیح حصے کو دھوئے، پھر زخم کی طرف سے تیمّم کرے، اور اگر چاہے تو پہلے تیمّم کرے، پھر دھوئے، اس لئے کہ اس کی طہارت میں ترتیب نہیں ہے۔

لیکن وضو میں ترتیب واجب ہے، اس لئے بغیر ایک عضو کی طہارت مکمل ہوئے دوسرے عضو کو نہیں دھوئے گا، اس لئے اگر مثلاً چہرہ پر زخم ہو تو پہلے چہرہ کی طہارت مکمل کرنا واجب ہے، اگر چاہے تو صحیح حصہ کو دھوئے، پھر زخمی حصہ کی طرف سے تیمّم کرے، اور اگر چاہے تو پہلے تیمّم کرے، پھر چہرہ کے صحیح حصہ کو دھوئے، حنابلہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے۔ کوئی اولی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک عضو ہے اس میں ترتیب کی کوئی رعایت نہیں ہے، شافعیہ کے یہاں تیمّم کو مقدم کرنا زیادہ بہتر ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۲، ۱۶۶۔

لیکن اگر وہ پہلے چہرہ کے صحیح حصہ کو دھوئے، پھر چہرہ اور ہاتھ دونوں کے زخم کی طرف سے ایک ہی تیمّم کرلے تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک تیمّم کرنے کی صورت میں چہرہ کے ایک جز اور دونوں ہاتھوں سے بیک وقت فرض ساقط ہوگا، اس میں ترتیب فوت ہوجائے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: زخم پر پانی سے مسح کرنا ممکن ہو تو مسح واجب ہوگا، اس لئے کہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے، اور پانی سے مسح اس کا ایک جز ہے، لہذا مسح واجب ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص رکوع اور سجدہ کرنے سے عاجز ہو اور اشارہ پر قادر ہو، اگر زخم ناپاک ہو تو تیمّم کرے گا مسح نہیں، اگر نجاست اس قدر ہو جو معاف ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، محض رفع حدث کی نیت کافی ہوگی، ورنہ حدث اور نجاست دونوں کے دور کرنے کی نیت کرے گا[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''طہارۃ''، ''تیمّم''، ''جبیرۃ'' اور ''وضو''۔

زخمی میت کو غسل دینے کا حکم:

۶ – مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک زخمی، چیچک زدہ، زخم زدہ اور عمارت وغیرہ کے نیچے دب کر بدن ٹوٹے پھوٹے ہوئے میت کو اگر غسل دینا ممکن ہو تو غسل دیا جائے گا، ورنہ اس پر اوپر سے پانی بہا دیا جائے گا، اور اگر میت کی حالت اس سے بھی زیادہ نازک ہو

(۱) المجموع ۲/ ۲۸۸، ۲۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

یا اس پر پانی بہانے سے جلد پھٹنے یا کٹنے کا خطرہ ہو، تو تیمّم کرایا جائے گا [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک تیمّم کرایا جائے گا، کیوں کہ غسل کرانا متعذر ہے، اس لئے کہ غسل کرانے کی صورت میں میت کے جسم کے گل جانے اور گوشت کے گرنے کا اندیشہ ہے، چونکہ یہاں تطہیر ازالۂ نجاست سے متعلق نہیں ہے، لہذا پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے تیمّم کرانا واجب ہوجائے گا، جیسا کہ غسل جنابت کا مسئلہ ہے۔

اگر میت کے جسم پر زخم ہوں، غسل دینے سے شبہ یہ ہو کہ میت دفن کے بعد جلد بوسیدہ ہوجائے گی تو بھی غسل واجب ہوگا، کیونکہ سب کو بالآخر بوسیدہ وفنا ہونا ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا کوئی قول نہیں ملا، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''غسل'' اور ''موت''۔

میدان جنگ کے زخمی کا حکم:

۷- اصل یہ ہے کہ شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا اور شہید وہ ہے جو میدان جنگ میں کافروں سے لڑتے ہوئے مارا جائے، جو شخص میدان جنگ میں زخمی ہو، اور میدان سے اٹھا کر لایا جائے اور وہ ابھی زندہ ہو، پھر کھائے یا پئے یا سوئے یا گفتگو کرے، یا کافی دیر تک زندہ رہے، یا علاج کرائے، یا زندگی کی منفعتوں سے لطف اندوز ہو، پھر اس کے بعد انتقال کرجائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہی جمہور حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے، اور اس کی شہادت ساقط نہیں ہوگی،

(۱) الخرشی علی خلیل ۲/۱۱۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵، کشاف القناع ۲/ ۱۰۲۔
(۲) المجموع ۵/ ۱۷۸۔

بلکہ وہ اللہ کے نزدیک شہید ہوگا، ان حضرات کی دلیل آپ ﷺ کا حضرت سعد بن معاذ کو غسل دینا ہے [۱] اور اس لئے بھی کہ دنیا سے فائدہ اٹھانا اسی وقت ممکن ہے جب کہ زندگی مستحکم ہو، اور اس سلسلہ میں اصل غسل اور صلاۃ جنازہ کا واجب ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ دنیا سے فائدہ اٹھانے کے بعد ظلم کا اثر کم ہوجاتا ہے، لہذا اس شہید کی طرح نہیں ہوگا جو کہ میدان جنگ میں جان بحق ہوا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک اگر قتال کے ختم ہونے کے بعد ایسے زخم کی وجہ سے مرے جس کی وجہ سے اس کی موت یقینی تھی مگر اس میں حیات مستحکم تھی تو ظاہر روایت کے مطابق شہید نہیں ہوگا [۲]، اور دوسرے کے بارے میں ان کے نزدیک تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح: ''شہید''۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شہید''، ''جنائز''، ''غسل'' اور ''ارتثاث'' کی اصطلاحات۔

سر، چہرہ اور تمام بدن کے زخم کا حکم:

۸- چہرہ اور سر کے زخم کے بارے میں فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے، ان دونوں میں قصاص لازم ہوگا، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاص، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِه

(۱) حدیث: ''تغسيل النبي ﷺ لسعد بن معاذ'' کو صاحب کشاف القناع (۲/ ۱۰۰) نے ذکر کیا ہے، یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ کی جنازہ کی نماز پڑھائی، جیسا کہ اس کی روایت احمد نے اپنی مسند (۳/ ۳۶۰ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اور کتب حدیث جنہیں ہم نے دیکھا ان میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو غسل دیا ہے۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۰۸، الخرشی علی خلیل ۲/ ۱۴۱، المجموع ۵/ ۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۹۰، کشاف القناع ۲/ ۱۰۰۔

فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ، وَ مَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُوْن"[1] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے، سو جو کوئی اُسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا، اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں)۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں ایک طویل قصہ منقول ہے کہ ان کی پھوپھی ربیع نے ایک باندی کے سامنے کے دانت توڑ ڈالے، لوگوں نے معاف کرنے کی درخواست کی، لیکن عورت کے اولیاء نے انکار کیا، پھر دیت کی پیش کش کی یہ درخواست بھی قبول نہیں کی، بالآخر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "کتاب الله القصاص"[2] (اللہ کی کتاب قصاص کا حکم دیتی ہے)۔

فقہاء نے زخموں کے مواقع، درجہ اور اثر کے لحاظ سے مختلف قسمیں بیان کی ہیں، سر اور چہرہ کے زخم کو "شجاج" کہتے ہیں[3] اس کی تفصیل اصطلاح "شجاج" کے تحت دیکھی جائے۔

۹ - دوسرے تمام اعضاء کے زخم کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قصاص لیا جانا ممکن ہو تو قصاص لیا جائے گا، اس طرح کہ زخم کی ایک حد ہو، مثلاً وہ ہڈی تک پہونچ گیا ہو، مگر ہڈی نہ ٹوٹی ہو، یا جوڑ جیسے پہنچے، کہنی اور ٹخنہ تک پہنچ گیا ہو تو قصاص لیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ سر و چہرہ کے جس زخم میں قصاص نہیں ہے، اگر وہ جسم کے کسی اور عضو میں ہو تو اس میں بھی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۲) حدیث: "کتاب الله: القصاص" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۷۷ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔
(۳) البنایہ ۱۰/ ۱۵۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۹، ۱۸۰، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸۔

قصاص نہیں ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرے تمام اعضاء کے زخم میں قصاص نہیں ہے، کیوں کہ اس میں مکمل قصاص لینا ممکن نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک عادل شخص کا تجویز کردہ تاوان ہوگا، بشرطیکہ زخم اچھا ہونے کے بعد اس کا داغ باقی رہ جائے، اور اگر داغ باقی نہ رہے تو امام ابوحنیفہ کے قول پر کچھ لازم نہ ہوگا[2]۔

۱۰ - اگر قصاص کے واجب نہ ہونے یا قصاص معاف کرنے کی وجہ سے دیت لازم ہوئی ہو، اور زخم ایسا ہو کہ اس میں شرعی تاوان متعین ہو، تو "موضحہ" کی دیت پانچ اونٹ، "ہاشمہ" کی دیت دس اونٹ، "منقلہ" کی دیت پندرہ اونٹ، "مامومہ" میں تہائی دیت اور "جائفہ" میں بھی تہائی دیت ہوگی[3]۔

ایسے جانور کا زخم جس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو:

۱۱ - اگر شکاری کسی حلال جانور کو دھاردار آلہ سے یا شکاری جانور، جیسے کتا وغیرہ کو بھیج کر زخمی کر دے، اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو، بلکہ شکار اس کے ذبح پر قدرت پانے سے پہلے فوراً مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ما أنهر الدم و ذكر اسم الله عليه فكل، ليس الظفر و السن**"[4] (جو چیز خون

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸، شرح منتہی الارادات ۶/ ۶۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۰۔
(۳) البحر الرائق ۸/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸، کشاف القناع ۶/ ۵۳، ۵۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۲، ۳۸۳۔
(۴) حدیث: "ما أنهر الدم و ذكر اسم الله عليه فكل، ليس الظفر و السن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

بہادے اور اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہوتو اسے کھالو، خون بہانے والا دانت اور ناخن نہ ہو)، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' یا اصطلاح: ''جارحۃ'' میں ہے۔

شکار کو زخمی کرنا:

۱۲ - حرم کے خشکی کے شکار کو چھیڑ چھاڑ کرنا محرم اور حلال دونوں پر حرام ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ارشاد فرمایا تھا: ''**إن هذا البلد حرمه الله لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده**''[۲] (اللہ تعالیٰ نے اس شہر (مکہ) کو حرمت والا بنایا ہے، نہ اس کے (درخت)، کاٹے جائیں، اور نہ یہاں کے شکار کو بھگایا جائے۔ اسی طرح محرم کے لئے جائز نہیں ہے کہ خشکی جنگلی شکار کو چھیڑ چھاڑ کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرم**''[۳] (اے ایمان والوں شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)، لہذا اگر حرم کے شکار کو زخمی کرے، یا کوئی محرم خشکی کے شکار کو زخمی کرے تو اگر اس کو اپاہج بنادے تو شکار کی پوری قیمت اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اپاہج کردینا اتلاف کے حکم میں ہے، ورنہ نقصان کے بقدر قیمت لازم ہوگی۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' اور ''احرام'' میں ہے۔

زخمی کرنے کی وجہ سے شکار کا مالک ہونا:

۱۳ - زخمی کرنے کی وجہ سے شکار پر ملکیت قائم ہوتی ہے، جب کہ شکار دوڑنے اور اڑنے کی قوت کھودے، اگر شکار دوڑ کر یا اڑ کر اپنی حفاظت کرنے والا ہو، اس قدر زخم بھی کافی ہے جس کی وجہ سے اس کی رفتار اتنی سست ہوجائے کہ اس کا پکڑنا آسان ہو۔

اور اگر دو آدمی یکے بعد دیگرے شکار کو زخمی کریں تو شکار کا مالک وہ شخص ہوگا جس نے اس کو ناکارہ بنادیا ہو یا مار ڈالا ہو، اگر پہلا اس کو کاری زخم پہنچائے اور دوسرا اس کو مار ڈالے تو پہلا مالک ہوگا، اور دوسرا پہلے کے لئے شکار کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ دوسرے نے تیر سے ایک مملوک شکار کو ضائع کیا ہے۔

اور اگر دونوں ایک ساتھ شکار کو زخمی کریں اور مار ڈالیں تو شکار حلال ہوگا، اور دونوں اس کے مالک ہوں گے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''صید'' میں ہے۔

جراد

دیکھئے: ''اطعمۃ''۔

---

(۱) روض الطالب ۱/ ۵۱۳-۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۴۳۸۔

(۲) حدیث: ''إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۵۵۸، فتح القدیر ۹/ ۶۲ طبع احیاء التراث بیروت، کشاف القناع ۶/ ۲۱۵۔

جرب

تعریف:

۱- لغت میں جرب اس پھنسی کو کہتے ہیں جو لوگوں اور جانوروں کے جسم پر نکلتی ہے جس کی وجہ سے جلد پھٹتی اور بسا اوقات زیادہ ہونے کی وجہ سے جسم لاغر ہوجاتا ہے۔

جرب کا معنی عیب اور برائی بھی ہے، کہا جاتا ہے: "به حرب" یعنی فلاں میں عیب اور برائی ہے [۱]۔

لفظ جرب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب خارش بہت زیادہ ہوجائے یہاں تک کہ گوشت بھی متاثر ہوجائے تو ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس طرح کی خارش گوشت کو فاسد کردیتی ہے، اور یہ ایک طرح کا عیب ہے، اس لئے کہ قربانی میں مقصود گوشت ہی ہوتا ہے۔

جب خارش معمولی ہو کہ گوشت متاثر نہ ہوا ہو، بلکہ اس کا اثر جلد ہی پر ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ایسے جانور کی قربانی درست ہوگی، یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، جس کو امام حرمین اور امام غزالی نے اختیار رہے۔

(۱) مختار الصحاح، متن اللغۃ، لسان العرب المحیط، مادہ: "جرب"۔

شافعیہ کا جدید اور صحیح قول یہ ہے کہ مطلق خارش قربانی کے لئے مانع ہے، خواہ خارش معمولی ہو یا زیادہ [۱]۔

ہدی کا حکم خارش اور دوسرے عیوب سے پاک ہونے میں قربانی کے حکم کی طرح ہے [۲]۔

جرب سے متعلق دوسرے احکام بھی فقہاء بیان کرتے ہیں، انہیں میں سے خارش زدہ شخص کے لئے ریشمی کپڑا زیب تن کرنے کا جائز ہونا ہے [۳] کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت زبیرؓ کو ریشمی لباس کی اجازت دی تھی، کیونکہ یہ دونوں کو خارش تھی [۴]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "حریر" کے تحت دیکھی جائے۔

انہیں میں سے مبیع جانوروں میں خارش کو عیب قرار دینا ہے، اگر کم ہو [۵] اس کی تفصیل "خیار عیب" میں کلام کرتے وقت "باب الخیار" میں دیکھی جائے۔

انہیں میں میاں بیوی میں سے کسی کے اندر خارش ہو تو اس کو

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۵ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۱۸ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۳ طبع الدار العربیۃ للکتاب، مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۱ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۴ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۵۳ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۸/ ۶۲۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۷۴، ابن عابدین ۲/ ۲۴۹، القوانین الفقہیہ/ ۱۴۴، مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۲، المغنی ۳/ ۵۵۳، ۵۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۲۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۱۱۰ طبع دار الطباعۃ العامرہ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۷، المنثور فی القواعد للزرکشی۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أرخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير في لبسه لحكة كانت بهما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۵) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۳۱، المغنی ۴/ ۱۶۸۔

عیب شمار کرنا ہے، مزید اصطلاح ''عیب'' اور ''نکاح'' کے تحت دیکھا جائے۔

جرباء

دیکھئے: ''جرب''۔

جرح

دیکھئے: ''جراح''، ''تزکیۃ''، ''شہادۃ''۔

جرۃ

تعریف:

۱- الجرۃ جیم کے کسرہ کے ساتھ، وہ چارہ جس کو اونٹ وغیرہ ٹاپ اور کھر والے جانور اپنے پیٹ سے نکال کر چباتے ہیں اور نگل جاتے ہیں [۱]۔

اصطلاحی معنی اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جانور کی جگالی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا پاک ہے یا نجس؟

امام زفر کے علاوہ حنفیہ اور راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ ناپاک ہے، جس طرح اس کا پا‌خانہ ناپاک ہے، کیونکہ جگالی پیٹ سے آتی ہے، جس طرح پانی اگر اس کے پیٹ کے اندر پہنچ جائے تو اس کا حکم اس کے پیشاب کی طرح ہوجاتا ہے، ایسی ہی جگالی گوبر کے حکم میں ہوگی۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ جگالی پاک ہے، کیونکہ ماکول اللحم جانور کا گوبر ان کے یہاں پاک ہے، لہذا ماکول اللحم جانور کی جگالی بدرجہ اولی پاک ہوگی۔

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ''جرر''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۳۳ طبع داراحیاء التراث العربی، الاختیار ۱/ ۳۳ طبع دارالمعرفہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۰ طبع مصطفی البابی۔

ماکول اللحم جانور کے گوبر اور جگالی پاک ہونے کا ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، جس کو رویانی اور ایک قول میں ابوسعید اصطخری نے اختیار کیا ہے۔ اسی کے قائل عطاء، نخعی اور ثوری بھی ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نجاسۃ'' اور ''طہارۃ'' میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۳، بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، ۸۱ طبع دار الکتاب العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۲، ۳۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۲۰۲، مواہب الجلیل ۱/ ۹۴، ۹۵ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ ر ۳۸، المغنی ۲/ ۸۸ طبع مکتبۃ الریاض۔

جرموق

تعریف:

۱- جرموق جیم اور میم کے ضمہ کے ساتھ: فارسی معرب ہے، اس موزہ کو کہتے ہیں جو خف کے اوپر سخت ٹھنڈ سے حفاظت کے لئے یا مٹی وغیرہ سے اس کی حفاظت کے لئے بنایا جاتا ہے، عام طور پر یہ چمڑے کا ہوتا ہے، اس کو موق بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع جرامیق ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں خف کے اوپر والا خف جرموق ہے، اگر چہ کشادہ نہ ہو، امام مالک فرماتے ہیں: ایسا موزہ جس کے اوپر اور نیچے چمڑے ہوں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف: خف:

۲- خف وہ پتلا چمڑا ہے جو پیر میں پہنا جاتا ہے، اس کی جمع اُخفاف ہے، طہارت کے باب میں خف سے مراد چمڑے وغیرہ کا بنا ہوا موزہ ہے جو ٹخنوں سمیت اس سے اوپر تک چھپانے والا ہو (۳)۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: ''جرم''۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۷۹، مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۵، القلیوبی ۱/ ۶۰ کشاف القناع ۱/ ۱۱۱۔

(۳) مختار الصحاح مادہ: ''خفف''، ابن عابدین ۱/ ۱۷۴ طبع دار احیاء التراث العربی۔

ب: جورب اور لفافہ:

۳- جورب غیر چمڑے کا بنا ہوا ایسا موزہ جو پیر میں جوتے کے نیچے پہنا جاتا ہے، لفافہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے، البتہ لفافہ سلا ہوا نہیں ہوتا ہے (۱)۔

خف، جرموق اور جورب کے درمیان فرق یہ ہے کہ خف صرف چمڑا اور اس جیسی دوسری چیز کا ہوتا ہے، جرموق چمڑا اور غیر چمڑا کا ہوتا ہے، اور جورب چمڑا کا نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر خف کے بغیر صرف جرموق پہنے گئے ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز ہے، اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ خف کے اوپر پہنے گئے ہوں:

حنفیہ، حنابلہ اور راجح مذہب کے مطابق مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جرموق پر مسح کرنا جائز ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مقابلہ میں ایک قول ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان يخرج يقضي حاجته فآتيه بالماء فيتوضأ ويمسح على عمامته وجرموقيه**" (۲) (رسول اللہ ﷺ قضاء حاجت کے لئے نکلتے تھے، تو میں پانی لے کر آتا تھا، آپ ﷺ وضو کرتے اور اپنے عمامہ اور دونوں جرموق پر مسح کرتے) اور اس لئے بھی کے جرموق پہن کر اسی طرح سفر طے کرنا ممکن ہے جس طرح خف پہن کر، لہذا مسح کے جائز ہونے میں دونوں کا حکم برابر ہوگا، اور اسی وجہ سے صرف جرموق پہننے کی صورت میں مسح درست ہوتا ہے۔

نیز خف کے اوپر جرموق کا ہونا دوہرے خف کے مثل ہوگا اور وہ جائز ہے تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا، اور اس لئے بھی کہ کبھی ٹھنڈک سخت پڑنے کی وجہ سے خف پر جرموق پہننے کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور ہر وضو کے وقت نکالنے میں زحمت ومشقت ہے۔

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ سرے سے جرموق پر مسح درست ہی نہیں ہے، یہی اظہر قول شافعیہ کا بھی ہے، جب کہ خف کے اوپر پہنے گئے ہوں (۱)۔

جرموق پر مسح کے جائز ہونے کی شرائط میں اختلاف وتفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے اصطلاح: "مسح"، "مسح علی الخفین"۔

جریمہ

دیکھئے: "جنایت"۔

جزاف

دیکھئے: "بیع الجزاف"۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث بلال: "أن الرسول ﷺ كان يخرج......" کی روایت ابوداؤد (۱۰۶/۱، ۱۰۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱۷۰/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱۷۹/۱، بدائع الصنائع ۱۰/۱، المواہب ۳۱۸/۱، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱۴۱/۱، روضۃ الطالبین ۱۲۷/۱، نہایۃ المحتاج ۲۰۶،۲۰۰/۱، کشاف القناع ۱۱۱/۱۔

جزم

تعریف:

۱- لغت میں جزم کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**جزمت الشيء جزما**'' کاٹنا، یہ باب ''ضرب'' سے ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''**جزمت الحرف في الإعراب**'' اس کا معنی ہے، میں نے فلاں حرف کو حرکت سے جدا کردیا اور ساکن کردیا۔ نیز کہا جاتا ہے: ''**أفعل ذلک جزما**'' یعنی یقیناً فلاں کام کروں گا، اس کے خلاف نہیں ہوگا، اسی طرح اٹل بات کے لئے بولا جاتا ہے: ''**حکم جزم، وقضاء حتم**'' یعنی یہ حتمی اور قطعی فیصلہ ہے، اس کو توڑا اور رد نہیں کیا جاسکتا، نیز کہا جاتا ہے: ''**جزمت النخل**'' یعنی میں نے کھجور توڑا، نیز کہا جاتا ہے: ''**جزم الیمین**'' یعنی اس نے قسم کو پورا کیا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اصولیین کے نزدیک مکلفین کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے خطاب کو لازمی طور پر انجام دینے کا مطالبہ کرنا جزم ہے، اور حکم کی تعریف یوں کرتے ہیں: بطور اقتضا مکلفین کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کا خطاب حکم ہے، اقتضاء کا معنی طلب کرنا ہے، لہذا اس میں اقتضاء وجود اور اقتضاء عدم دونوں داخل ہیں، چنانچہ فقہاء کا بیان ہے کہ اگر طلب یقینی ہو تو اگر فعل کی طلب ہو تو وہ ایجاب ہے۔

یا ترک کی طلب ہو تو تحریم ہے، اور اگر طلب قطعی نہ ہو تو اگر

(۱) الوسیط فی اللغۃ، لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''جزم''۔

وجود کا پہلو راجح ہو تو وہ ندب ہے، اور اگر ترک کا پہلو راجح ہو تو وہ کراہت ہے۔

اس کے مقابل میں تخییر ہے، یعنی طلب فعل اور ترک دونوں بغیر کسی کی ترجیح کے برابر ہوں تو اس سے اباحت ثابت ہوتی ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عزم، قصد، نیت:

۲- عزم پختہ ارادہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "**عزمت علی کذا عَزما وعُزما وعزیمة**" جب کہ کسی کام کے کرنے کا پختہ ارادہ ہو(۲)۔

اصطلاحی تعریف علامہ ابن عابدین کے الفاظ میں: کسی کام کے کرنے سے پہلے ارادہ کا نام عزم ہے، اور جب عزم فعل سے متصل ہو تو وہ قصد ہے، اور جب فعل کے ساتھ متصل ہو اور منوی عنہ یاد ہو تو اس کا نام نیت ہے(۳)۔

ب- ہمّ:

۳- کسی کام کو کرنے کا ابتدائی ارادہ کا نام ''ہم'' ہے، جب کہ کرنے کا ارادہ کیا ہو اور نہ کرسکے، کوئی کام کرنے سے پہلے اس کے کرنے پر دل کا جمانا ''ہمّ'' ہے، خواہ وہ کام خیر ہو یا شر(۴)۔

ج- تعلیق:

۴- تعلیق مصدر ہے، علق تعلیقا (تشدید کے ساتھ) باب تفعیل سے، کہا جاتا ہے: ''**علقت الشيء علی غیرہ**'' یعنی میں نے فلاں شئی کو فلاں پر معلق کردیا اس طور پر کہ اس کے پائے جانے سے

(۱) ارشاد الفحول ص ۶، شرح البدخشی ۱/ ۳۲۔
(۲) مختار الصحاح، التعریفات للجرجانی مادہ: ''عزم''۔
(۳) التعریفات للجرجانی ص ۱۹۴، ابن عابدین ۱/ ۷۲۔
(۴) تعریفات الجرجانی ص ۳۲۰، المصباح المنیر مادہ: ''ہمّ''۔

وہ پائی جائے گی، اور اس کے نہ پائے جانے سے نہ پائی جائے گی، تعلیق جزم کے خلاف ہے، اس لئے کہ جزم فی الحال قطعی فیصلہ کا نام ہے، اور تعلیق معلق علیہ کے وجود اور عدم وجود تک مؤخر رہتی ہے۔

د- تردد:

۵- تردد مصدر ہے، معنی یہ ہیں کہ اس نے نہ پختہ ارادہ کیا اور نہ اس نے کوئی قطعی فیصلہ کیا[1]۔

شرعی حکم:

جزم کے مواقع استعمال کے الگ الگ ہونے سے اس کے احکام بھی الگ الگ ہوں گے جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نیت میں جزم ہونا ضروری ہے، کیونکہ عبادات منعقد ہونے کے لئے نیت شرط ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[2] (اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے)، پختہ اور قطعی ارادہ کا نام نیت ہے، محض ارادہ نیت نہیں ہے، اسی لئے تردد یا تعلیق جو جزم اور قطعیت کے منافی ہیں ان سے نیت میں خلل واقع ہوتا ہے، یعنی نیت معتبر نہیں ہوگی، چنانچہ کوئی شخص تعلیق کے قصد سے یا مطلقاً عبادت کی نیت کو مشیئت پر معلق کرے تو نیت باطل ہوگی، کیونکہ مشیئت یعنی انشاء اللہ نیت کے جزم کے منافی ہے، اور انشاء اللہ محض تبرک کے ارادہ سے کہا تو نیت باطل نہیں ہوگی، انشاء اللہ کے علاوہ کسی اور چیز پر تعلیق نیت کے لیے مضر ہوگی، جیسے کسی شئی کے حصول پر معلق کرنا گرچہ اس شئی کا حصول متوقع نہ ہو، اسی طرح تردد سے بھی نیت باطل ہوجاتی ہے، چنانچہ کوئی شخص تیسویں شعبان کی رات میں کل کے روزہ کی نیت اس طرح کرے کہ اگر کل رمضان کی پہلی تاریخ ہوگی تو روزہ سے ہوگا، ورنہ نہیں، ایسے شخص کا روزہ نہیں ہوگا گوکل رمضان کا دن واقع ہوا ہو اس لئے کہ نیت میں تردد ہے[1]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "نیت"۔

لیکن اگر عبادت کے دوران عبادت سے باہر نکلنے کی نیت میں تردد ہوجائے، تو شافعیہ نے عبادت کی چار قسمیں کی ہیں:

الف- اسلام، نماز:

۷- اگر کسی نے پہلی رکعت میں نیت کی کہ وہ دوسری رکعت میں نماز سے نکل جائے گا، یا نکلنے کو ایسی چیز پر معلق کرے جو لامحالہ نماز میں پائی جاتی ہے، تو فوراً اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ پوری نماز میں بالجزم نیت ہونے کا حکم ہے، اور یہاں نیت جزم کے ساتھ نہیں پائی جارہی ہے، اسی طرح کوئی اسلام سے خارج ہونے کی نیت کو کسی شئی پر معلق کرے (العیاذ باللہ) تو وہ کافر ہوجائے گا[2]۔

تردد سے مراد یہ ہے کہ اثناء عبادت شک طاری ہو جو نیت کے جزم کے منافی ہے جس کے ساتھ اپنی عبادت شروع کیا تھا، جہاں تک سوچ وفکر میں شک طاری ہونے کا مسئلہ ہے تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، اس طرح کا شک کبھی ایمان باللہ پر بھی طاری ہوتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها**

---

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مواد: "علق، ردد"۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۴، ۵۱۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۷، المغنی ۱/ ۴۶۶، قلیوبی ۱/ ۱۴۱، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۳۳، المنثور فی القواعد ۲۹۲۔

(۲) المجموع ۳/ ۲۸۲، ۲۸۳، المغنی ۱/ ۴۶۶، الأشباہ والنظائر ص ۴۰، کشاف القناع ۱/ ۳۱۶۔

مالم تعمل به أو تكلم"(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت کی غلطیوں سے درگذر کیا ہے جن کا صرف دل میں وسوسہ ہو یا اس کا خیال ہو بشرطیکہ اس کے مطابق عمل نہ کرے یا زبان سے اس کا کلام نہ کرے)۔

ب- حج وعمرہ:

۸- حج وعمرہ سے نکلنے کی نیت کی یا دونوں کو قطع کرنے کی نیت کی تو بالاتفاق دونوں باطل نہیں ہوں گے، اس لئے کہ فاسد کرنے کی وجہ سے دونوں سے نہیں نکلے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "احرام"، فقرہ/ ۱۲۸۔

ج- روزہ اور اعتکاف:

۹- اگر روزہ اور اعتکاف کے درمیان ان سے نکلنے کی بالجزم نیت کرلی تو دونوں باطل ہوں گے یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ باطل نہیں ہوگا، یہی راجح مذہب حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ نیت کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو ختم کرنا محال ہے، مزید تفصیلات اصل مقام پر ملاحظہ فرمائیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز، روزہ اور اعتکاف کے درمیان اگر نیت کا توڑنا پایا جائے تو عبادت باطل ہوجائے گی اور اس پر قضا واجب ہوگی اور روزہ میں کفارہ بھی لازم ہوگا، اور اگر نیت کا توڑنا عبادت مکمل ہونے کے بعد ہو تو ظاہر راجح اور قوی تر قول یہ ہے کہ عبادت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ محض نیت سے موجود کو ختم کرنا محال ہے۔

د- وضو:

۱۰- دوران وضو اس کی قطع کی نیت سے جتنا وضو کر چکا ہے وہ باطل نہیں ہوگا، یہ شافعیہ کا اصح قول ہے، حنابلہ کے یہاں استیناف ضروری ہے، اس لئے کہ اس نے جو کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، شافعیہ کہتے ہیں: البتہ باقی ماندہ اعضاء کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد اس کے قطع کی نیت کرے تو شافعیہ کے راجح مذہب کے مطابق وضو باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر نماز، روزہ، اعتکاف اور حج سے فراغت کے بعد قطع کی نیت کرے تو باطل نہیں ہوں گے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، جہاں تک حنفیہ کی بات ہے تو ان کے یہاں وضو میں نیت شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو اور غسل کی نیت کا توڑنا اگر ان سے فارغ ہونے کے بعد ہو تو مضر نہیں ہے، اور یہ نواقض وضو میں سے نہیں ہے، البتہ اگر دوران وضو وغسل نیت کا توڑنا پایا جائے تو راجح قول کے مطابق وضو اور غسل باطل ہوں گے اور ان کا اعادہ لازم ہوگا۔

تیمّم کے دوران یا اس کے بعد قطع کرنے سے وہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ تیمّم کمزور طہارت ہے، بعض فقہاء نے اس کو ترجیح دی ہے کہ وہ وضو ہی کی طرح ہے(۱)، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "وضو"۔

عبادت کے منعقد ہونے کے لئے نیت میں جزم کی شرط سے مستثنی صورتیں:

۱۱- اصل عبادت میں یہ ہے کہ نیت بالجزم شرط ہے، نیت میں نہ کوئی تردد ہو نہ کسی شئی پر معلق ہو، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

اس قاعدہ سے بعض صورتوں کو فقہاء نے مستثنی قرار دیا ہے، جن

---

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) المجموع ۳/ ۲۸۴، المغنی ۱/ ۱۱۳، الدسوقی ۱/ ۹۵، ۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/ ۵۱۔

میں نیت میں تردد یا اس کے معلق ہونے کے باوجود عبادت درست ہوجاتی ہے، شافعیہ نے تردد کی بعض صورتیں ذکر کی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱- اگر ماء مطلق اور گلاب کے پانی کے درمیان شک ہوجائے، اور دونوں ہی پانی سے ایک ایک بار وضو کرے تو اس کا وضو درست ہے اور ضرورت کی وجہ سے نیت میں تردد معاف ہے۔

۲- کسی شخص کو یقین ہو کہ اس کے ذمہ پانچوں نمازوں میں سے کوئی ایک نماز ہے، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ کون سی نماز ہے تو ایسی صورت میں وہ شخص پانچوں نمازیں پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہوگی [۱]۔

۱۲- عبادات میں تعلیق کی بعض صورتیں:

طہارت میں: اگر حدث میں شک ہو اور وہ نیت کرے کہ اگر محدث ہوگا تو یہ وضو رفع حدث کے لئے ہے، ورنہ وضو کی تجدید ہوگی، تو یہ وضو صحیح ہوگا [۲]۔

نماز میں: اگر مقتدی کو شک ہو کہ امام قصر کی نیت سے نماز پڑھ رہا ہے، ایسی صورت میں مقتدی نے نیت کی کہ اگر امام کی نیت قصر کی ہو تو ہماری بھی قصر کی نیت ہے، اور اگر اتمام صلاۃ کی نیت ہے تو ہماری بھی اتمام کی نیت ہے، بعد میں معلوم ہو کہ امام قصر کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، تو مقتدی مذکور کی بھی نماز قصر ہوگی۔

اگر کسی شخص کے ذمہ فائتہ نماز ہو، اور اس کی ادائیگی میں شک ہو اور وہ نیت کرے کہ میں وہ نماز پڑھتا ہوں اگر میرے اوپر باقی ہو ورنہ نفل ہوگی، نماز پڑھنے کے بعد ظاہر ہو کہ وہ نماز اس پر تھی، ایسی صورت میں اس کی فائتہ ادا ہوجائے گی۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۴۲، المنثور فی القواعد ۳ ر ۲۹۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۴۲، القلیوبی ۱ ر ۴۵۔

اگر مسلمان میت کا فر میت کے ساتھ مل جائیں یا شہداء غیر شہداء کے ساتھ مخلوط ہوں تو ایسی صورت میں ہر ایک کی نماز جنازہ اس نیت سے پڑھے کہ اگر مسلمان ہے یا غیر شہید تو نماز صحیح ہوگی۔

زکاۃ میں اگر کسی شخص نے زکوۃ ادا کی، اور نیت کی کہ اگر اس کا غائب مال باقی ہو تو اس کی زکوۃ ہے، ورنہ حاضر مال کی زکوۃ ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ غائب مال ہلاک نہیں ہوا ہے، تو غائب مال کی طرف سے زکاۃ ادا سمجھی جائے گی، یا غائب مال ہلاک ہوگیا ہو تو موجود مال کی جانب سے زکاۃ ادا ہوجائے گی، تفصیل اس کے اصلی مقام پر ہے۔

حج میں: احرام باندھنے والا شخص یوں کہے کہ اگر زید نے احرام باندھا ہے تو میں بھی محرم ہوں، بعد میں معلوم ہوا کہ زید محرم ہے، تو اس شخص کا بھی احرام درست ہوگا۔

اسی طرح کوئی رمضان کی تیسویں تاریخ کو احرام باندھے اور اس کو شبہ ہو کہ وہ رمضان کی تیس تاریخ ہے یا نہیں، اور وہ نیت کرے کہ اگر رمضان کا دن ہے تو میرا عمرہ کا احرام ہے، اور اگر شوال کا دن ہے تو حج کا احرام ہے، بعد میں معلوم ہو کہ شوال کی پہلی تاریخ تھی، تو حج کا احرام درست ہوگا [۱]۔

عقود میں صیغۂ جزم:

۱۳- عقد کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے اس میں جزم کا صیغہ بھی الگ الگ ہوگا، فقہاء نے عقود کی حسب ذیل تقسیم کی ہے:

الف: جن عقود میں مدت کی تعیین رکن ہو، جیسے: اجارہ، مساقاۃ اور مصالحت، تو یہ عقود ہمیشہ مؤقت ہی ہوں گے۔

(۱) سابقہ حوالجات، المنثور فی القواعد ۳ ر ۲۹۲۔

ب: جس عقد میں مدت کی تعیین رکن نہ ہو، اور نہ مدت کی تعیین اس کے منافی ہو، جیسے: عقد مضاربت، اور اس میں کوئی مدت ذکر کرے اور اس کے بعد خریداری سے منع کردے اور اسی طرح وہ اجازت جس میں وقت کی قید ہو، جیسے وکالت وغیرہ تو اس میں مدت کی تعیین مضر نہ ہوگی۔

ج: جن عقود میں کسی حال میں مدت کی تعیین درست نہیں ہے، جیسے نکاح، بیع، وقف تو وہاں مدت کی تعیین کے بغیر جزم کا صیغہ استعمال کرنا واجب ہوگا[1]۔

تفصیل ان کے مقامات پر ہے۔

کسی شرط پر عقود کے صیغہ (الفاظ) کو معلق کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "تعلیق" اور "عقد"۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۸۲۔

جزیرۃ العرب

دیکھئے: "اَرض العرب"۔

جزیہ

تعریف:

۱- جوہری نے کہا: جزیہ وہ ٹیکس ہے جو ذمی سے لیا جائے، جمع جزیً (کسرہ کے ساتھ) جیسے لحیہ کی جمع لحی ہے، جزیہ وہ مال ہے جس پر کتابی سے عقد ذمہ کیا جائے، اور یہ مادہ جزاء سے فعلۃٌ کے وزن پر مصدر ہے، گویا کہ وہ اس کے قتل کا بدلہ ہے، ابن منظور نے کہا: جزیہ: زمین کا محصول بھی ہے[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

امام نووی نے کہا: جزیہ (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اس کی جمع جزی (کسرہ کے ساتھ) قربۃ اور قرب وغیرہ کی طرح ہے، یہ جزاء سے مشتق ہے، گویا کہ یہ اس چیز کا بدلہ ہے کہ ہم ذمی کو اپنے دار الاسلام میں ٹھہراتے ہیں، اور اس کے خون، مال اور اہل وعیال کی حفاظت کرتے ہیں، ایک قول ہے کہ جزیہ جزاء یا جزی سے مشتق ہے، جس کا معنی: ادا کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا**"[3] (اور اس دن سے ڈرتے رہو جب نہ کوئی کسی کے حق میں بدلہ بن سکے گا)

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المطلع علی ابواب المقنع ص ۱۴۰ طبع المکتب الاسلامی، اساس البلاغۃ، جامع البیان فی تفسیر القرآن ۱۰/۷۷ دار المعرفہ بیروت، زاد المسیر فی علم التفسیر ۳/۴۲۰، المکتب الاسلامی بیروت طبع اول ۱۹۶۴ء۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۴۸۔

یعنی ادا نہیں کیا جائے گا(۱)۔

خوارزمی کہتے ہیں: اہل ذمہ کی جانوں کی حفاظت کا بدلہ، جزیہ کی جمع جزی ہے، اور وہ فارسی لفظ "کزیت" کا معرب ہے، اور "کزیت"، خراج کو کہتے ہیں(۲)۔

جزیہ کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں فقہاء کے نظریات مختلف ہیں، اس لئے کہ اس کی حقیقت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح ان مغلوب لوگوں پر عائد کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، جن کی سرزمین بزور طاقت فتح ہوئی ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں ذمیوں سے وصول کئے جانے والے ٹیکس کو جزیہ کہتے ہیں، تو یہ عام ہے، اس میں ہر جزیہ داخل ہے، خواہ اس کی وجہ قہر وغلبہ اور ان کی زمین کو بزور طاقت فتح کرنا ہو، یا عقد ذمہ ہو جو باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔

شافعیہ میں سے حصنی نے اس کی تعریف کی ہے: کہ جزیہ باہمی رضامندی سے لیا ہوا مال ہے، اس لئے کہ ہم نے اپنے ملک میں رہائش کی اجازت دی، یا اس لئے کہ ان کی جان، مال اور اولاد کی حفاظت کی، یا اس لئے کہ ہم ان سے جنگ کرنے سے باز رہے۔ حنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے: جزیہ وہ مال ہے جو ذلت وخواری کے طریقہ پر ہر سال ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے، جو ان کے قتل اور دارالاسلام میں ان کے قیام کا بدلہ ہوتا ہے۔

قلیوبی نے کہا: جزیہ، مال یا عقد یا دونوں پر بولا جاتا ہے(۳)۔

اس کے ساتھ ساتھ علماء جزیہ پر چند اصطلاحات والفاظ کا اطلاق بھی کرتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف: خراج الرأس:

۲- امام سرخسیؒ نے کہا ہے: اگر امام کفار کے کسی قوم کو ذمی بنائے گا تو ان کے مردوں اور ان کی اراضی پر بقدر وسعت خراج مقرر کرے گا، جہاں تک مردوں پر خراج عائد کرنے کی بات ہے تو یہ کتاب وسنت سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"(۱) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)، اور حدیث شریف میں ہے: "أن النبيّ أخذ الجزية من مجوس هجر" (نبی کریم ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ وصول فرمایا ہے)(۲)۔

ابن القیم نے أہل الذمہ کے احکام میں لکھا ہے: کافروں کی ذلت ورسوائی کی خاطر ان کے اوپر عائد کردہ ٹیکس جزیہ ہے(۳)۔

ب: جالیہ:

۳- لغت میں جالیہ جلاء سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "جلوت عن

---

(۱) تہذیب الاسماء واللغات ۳/۵۱، دارالکتب العلمیہ بیروت، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/۲۲۸ طبع عیسی الحلبی قاہرہ، المغنی ۸/۴۹۵ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض

(۲) مفاتیح العلوم ص ۳۹، ۴۰ شائع کردہ الطباعۃ المنیریہ، مطبوعۃ الشرق قاہرہ، روح المعانی ۱۰/۷۸ داراحیاء التراث العربی بیروت، عکسی طبع منیریہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۴ داراحیاء التراث العربی بیروت، اللباب فی شرح الکتاب ۴/۱۴۳ دارالحدیث بیروت، عمدۃ القاری ۱۵/۷۷ دارالفکر بیروت، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/۲۶۶ داراحیاء الکتب العربیہ قاہرہ، شرح منح الجلیل

= ۱/۵۶۷ مکتبۃ النجاح، لیبیا، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/۲۶۸، المکتبۃ الإسلامیہ ترکی، کفایۃ الاخیار ۲/۱۳۳، دارالمعرفہ بیروت، المبدع فی شرح المقنع ۳/۴۰۴، المکتب الاسلامی بیروت، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۲۸، کشاف القناع ۳/۱۱۷ مطبوعہ النصر الحدیثۃ الریاض، المغنی ۸/۴۹۵ طبع الریاض۔

(۱) سورہ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "أخذ الجزية من مجوس هجر" کی روایت بخاری (۴/۱۱۷ طبع علی صبیح) نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے کی ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۶ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ طبع سوم، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۶۲ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ، المبسوط ۱۰/۷۷ دارالمعرفہ بیروت، احکام أہل الذمۃ ۱/۲۲، دارالعلم للملایین بیروت۔

البلد جلاء" (میں شہر سے نکلا)، جالیہ کا اطلاق جماعت پر بھی ہوتا ہے، اسی معنی میں کہا گیا جالیہ ان اہل ذمہ کو کہا جاتا ہے جن کو حضرت عمر بن خطابؓ نے جزیرہ عرب سے جلاوطن کر دیا تھا اور وہ جہاں بھی گئے ان کے ساتھ یہ نام لازم رہا۔ پھر پورے ملک میں اہل کتاب میں سے جس پر بھی جزیہ عائد ہوا وہ جالیہ کہلایا، گو اپنے شہر سے جلاوطن نہ کئے گئے ہوں، پھر اس کے بعد ہر اس جزیہ کو جالیہ بولا جانے لگا جو ذمیوں سے وصول کیا جائے، تو کہا گیا کہ فلاں شخص جالیہ کی وصولی پر مامور ہے، یعنی اہل ذمہ کے جزیہ کی وصولی پر، اس کی جمع "جوالی" ہے(۱)۔

قلقشندی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: جالیہ وہ مال ہے جو اہل ذمہ سے ان پر مقررہ جزیہ کے بدلہ میں ہر سال لیا جائے۔

قدیم کتابوں میں یہ لفظ (جالیہ) مستعمل ہوا ہے، اور عہد غلاماں سے جزیہ کی ادائیگی کے بعد اہل ذمہ کو جو رسیدیں دی جاتی تھیں ان میں لفظ جالیہ کا استعمال ہوتا تھا۔

مقریزی نے کہا ہے: ہمارے زمانے میں جزیہ لفظ جوالی سے مشہور ہے، یہ سال کے شروع میں گذشتہ اور آئندہ کا جزیہ لیا جاتا ہے، گزشتہ زمانہ میں جزیہ کے ذریعہ بہت مال حاصل ہوتا تھا۔

قاضی فاضل "متجددات الحوادث" میں لکھتے ہیں: ۵۸۷ھ میں جوالی کی آمدنی ایک لاکھ تیس ہزار دینار تک پہنچ گئی تھی، لیکن ہمارے اس دور میں اس کی مقدار بہت کم ہوگئی ہے، کیونکہ عیسائیوں کے ساتھ جو واقعات پیش آئے ان میں وہ لوگ کافی تعداد میں مسلمان ہوئے۔

علامہ ابن عابدین نے کہا: جزیہ ہی کو جالیہ کہتے ہیں(۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قلقشندی: صبح الأعشی ۴۵۸/۳ شائع کردہ وزارۃ الثقافۃ والإرشاد القومی قاہرہ، الخطط ۱۰۷/۱، رد المحتار علی الدر المختار ۱۹۵/۴ دار الفکر بیروت۔

ج: مال الجماجم:

۴- جماجم "جمجمة" کی جمع ہے، اور یہ دماغ کے اوپر سر کی ہڈی ہے، یعنی کھوپڑی، بسا اوقات اس سے مراد انسان بھی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "خذ من كل جمجمة درهما" (یعنی ہر انسان کے بدلہ ایک درہم لے لو)، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "خذ من كل رأس درهما"(۱) (ہر سر کے بدلہ ایک درہم لے لو)، جزیہ کو مال جماجم بھی کہا گیا ہے، کیونکہ جزیہ آدمیوں پر مقرر کیا جاتا ہے۔

ابن سعد نے حضرت عمر بن خطابؓ کی سوانح عمری میں لکھا ہے کہ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے مفتوحہ شہروں میں آبادی اور پہاڑی اراضی کی پیمائش کرایا اور اراضی پر خراج مقرر کیا، اور اہل ذمہ کے سروں پر جزیہ متعین کیا(۲)۔

خوارزمی نے کہا ہے: بعض شہروں میں جانی خراج کو مال جماجم کہتے ہیں: جماجم جمجمۃ کی جمع ہے، اس کا معنی سر ہے(۳)۔

مصر کے خراج کی بابت گفتگو کرتے ہوئے مقریزی نے "خطط" میں لکھا ہے: سب سے پہلے مصر میں حضرت عمرو بن عاصؓ نے خراج وصول کیا، ان کی وصولی ایک کروڑ بیس لاکھ دینار تھی، ہر شخص پر دو دو دینار لازم تھے۔ ان کے بعد حضرت عبداللہ بن سعد نے ایک کروڑ چالیس لاکھ دینار وصول کیا، حضرت عمرو بن عاص اور عبداللہ بن سعد نے جو وصول کیا وہ خاص سروں کا بدل تھا زمین کا خراج نہیں تھا(۴)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الطبقات الکبری ۲۸۲/۳، دار صادر بیروت۔

(۳) مفاتیح العلوم رص ۴۰۔

(۴) الخطط للمقریزی ۹۸/۱۔

جزیہ کے متعلقہ الفاظ:

الف: غنیمت:

۵- حربیوں سے طاقت اور غلبہ کی بنیاد پر حاصل ہونے والے مال کو غنیمت کہتے ہیں (۱)۔

اس میں اہل حرب کے اموال اور قیدی داخل ہیں اگر ان کو غلام بنالیا جائے۔ غنیمت اور جزیہ کے درمیان تضاد ہے، اس لئے کہ جزیہ بغیر جنگ وجدال کے حاصل ہوتا ہے، اور مال غنیمت صرف جنگ کے ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔

ب: فئ:

۶- مسلمانوں کے رعب ودبدبہ کے نتیجہ میں کافروں سے بغیر جنگ کے حاصل ہونے والا مال فئ ہے۔

فئ کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ مال جو کافر مسلمانوں سے خائف ہوکر چھوڑ کر بھاگ جائیں، یا اپنی جان بچانے کے لئے جو مال دیں، دوم: بغیر ڈر وخوف کے جو مال کافروں سے حاصل ہو، جیسے: جزیہ، مبنی بر صلح خراج اور عشر، اس اعتبار سے جزیہ اور فئ کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے، فئ جزیہ سے عام ہے (۲)۔

ج: خراج:

۷- خراج غیر عشری اراضی پر مقرر کردہ حقوق ہیں جو بیت المال کو ادا کئے جاتے ہیں، لفظ جزیہ اور خراج کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں اہل ذمہ پر واجب ہوتے ہیں، اور دونوں ہی فئ کے مصارف میں خرچ کئے جاتے ہیں، اور دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ افراد واشخاص پر عائد کیا جاتا ہے، اور خراج زمین پر عائد ہوتا ہے، اور

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۴۵ طبع الإمام قاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۹۲، ۹۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲۔

اسلام قبول کرنے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، جب کہ خراج اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اسلام اور کفر دونوں کے ساتھ خراج باقی رہتا ہے (۱)۔

د: عشر:

۸- اصطلاح میں عشر کی دو قسمیں ہیں: اول: عشور الزکوۃ جو کھیتی اور پھل کی زکاۃ میں لیا جائے، جس کی تفصیل اس کے مقام پر ہے، دوم: جو کافروں کے تجارتی مال پر مقرر کیا جائے، جب کہ وہ لوگ دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر منتقل ہوں، اس کو عشر اس لئے کہتے ہیں کہ جو لیا جاتا ہے، وہ دسواں حصہ ہوتا ہے، یا اس کی طرف مضاف ہوتا ہے، جیسے نصف عشر۔

عشر اور جزیہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں ذمی اور مستأمن حربی پر عائد ہوتے ہیں، فئ کے مصارف میں خرچ کئے جاتے ہیں (۲)۔

عشر اور جزیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ متعین مقدار میں افراد واشخاص پر عائد ہوتا ہے، اور آدمی آدمی کے فرق سے اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، اور عشر مال پر مقرر ہوتا ہے۔

اسلام میں جزیہ مشروع ہونے کی تاریخ:

۹- ۸ ھ کے اواخر میں فتح مکہ کے بعد لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے، یہاں تک کہ پورے جزیرۂ عرب میں اسلام پھیل گیا تو اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ علیہ السلام کو اہل کتاب یہود ونصاری سے جہاد کرنے کا حکم دیا، فرمایا: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۴۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۵۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۳، الکافی لابن عبد البر فی فقہ اہل المدینۃ ۱/ ۴۸۰، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض طبع دوم ۱۴۰۰ھ، المغنی ۸/ ۵۱۶۔

یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ أُوْتُوا الْکِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صَاغِرُوْنَ"[1] (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اہل روم سے جنگ کے لئے تیاری کی[2] اور مسلمانوں کو اس کی طرف بلایا، مدینہ کے مضافات میں رہنے والے دیہاتیوں کو ان سے جنگ کے لئے آواز دی تو سب آپ کے ساتھ نکل پڑے اور تقریباً تیس ہزار مجاہدین جمع ہوئے، مدینہ اور اسی کے مضافات کے منافقین اور بعض مسلمان پیچھے رہ گئے، رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کے ساتھ ۹ھ میں شام کا رخ کیا، مقام تبوک پہنچے، وہ وہاں اترے اور یہاں تقریباً بیس دن قیام پذیر رہے، اسی دوران عرب قبائل آپ ﷺ کی خدمت میں آتے اور اسلام قبول کرتے، دوسری طرف آپ ﷺ دوسرے قبائل سے جزیہ پر معاہدہ فرماتے، یہاں تک کہ پورا علاقہ اسلام کے زیر نگیں ہو گیا، امام طبری جزیہ والی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "رومیوں سے جنگ کرنے کے متعلق آپ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی، اس کے نزول کے بعد آپ نے غزوۂ تبوک کا ارادہ فرمایا، پھر انہوں نے لکھا ہے کہ یہ قول مجاہد بن جبر سے مروی ہے[3]۔

(۱) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۲) حدیث: "تجھیز رسول اللّٰہ ﷺ لقتال الروم......" کی روایت ابن اسحاق (سیرۃ ابن ہشام ۱۵۹/۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے امام زہری وغیرہ سے مرسلاً کی ہے، اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۳) جامع البیان فی تفسیر آي القرآن ۷۷/۱۰، الہدایہ إلی بلوغ النہایہ فی علم معانی القرآن وتفسیرہ وأحکامہ، مخطوطۃ الخزانۃ العامہ، الریاض۔

اس آیت کریمہ سے جزیہ مشروع ہوا، البتہ اس کے مشروع ہونے کی تاریخ میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے درمیان اس آیت کے نزول کی تاریخ میں اختلاف ہے۔

ابن القیم کی رائے ہے: سورہ برأت کی آیت نازل ہونے کے بعد کافروں سے جزیہ وصول کیا جانے لگا، اس سے پہلے وصول نہیں کیا جاتا تھا، آیت جزیہ ۸ھ میں نازل ہوئی۔

ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ آیت جزیہ ۹ھ میں نازل ہوئی، چنانچہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ جب مشرکین کا معاملہ درست ہو گیا، اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو گئے، یہاں تک کہ پورے جزیرۂ عرب میں اسلام کا غلبہ ہو گیا، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اہل کتاب سے جنگ کا حکم دیا، اور یہ حکم ۹ھ میں ہوا[1]۔

آیت جزیہ کے نزول سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے کسی بھی کافر سے جزیہ وصول نہیں فرمایا، جب جزیہ والی آیت نازل ہوئی تو نجران کے نصاریٰ اور ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا، پھر اہل ایلہ، اہل اذرح اور اہل اذرعات وغیرہ نصرانی قبائل سے جزیہ وصول فرمایا جو کہ جزیرہ عرب کے مختلف اطراف میں رہتے تھے[2]۔

ابوعبید نے سند کے ساتھ ابن شہاب سے نقل کیا ہے: سب سے پہلے اہل نجران نے جزیہ ادا کیا، اور وہ عیسائی تھے[3]۔

ابن القیم نے "زاد المعاد" میں لکھا ہے: جب آیت جزیہ نازل

(۱) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۸۸/۲، دار احیاء التراث العربی بیروت، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۳۴۷/۲، دار المعرفہ بیروت۔

(۲) نجران (نون کے فتح، جیم کے سکون اور راء کے فتح کے ساتھ) مکہ اور یمن کے درمیان ایک شہر ہے جو مکہ سے تقریباً سات مرحلے پر واقع ہے، (تہذیب الاسماء واللغات للنووی ۱۷۶/۳)۔

(۳) حدیث: "أول من أعطی الجزیۃ أھل نجران و کانوا نصاری" کی روایت ابوعبید نے الأموال (۴۱ طبع دار الفکر) میں مرسلاً کی ہے۔

ہوئی تو آپ ﷺ نے مجوس اور اہل کتاب نصاریٰ سے جزیہ وصول فرمایا(۱)، مجوس سے مراد بحرین(۲) یا ہجر کے رہنے والے مجوس ہیں(۳)۔

امام بخاری نے مسور بن مخرمہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرو بن عوف انصاریؓ جو بنو عامر بن لؤی کے حلیف تھے اور بدر کے شرکاء میں سے تھے، انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوعبیدہؓ کو جزیہ وصول کرنے کے لئے بحرین روانہ فرمایا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے خود اہل بحرین سے صلح فرمایا تھا، اور ان پر علاء بن حضرمی کو امیر مقرر فرمایا تھا(۴)۔

حضور پاک ﷺ نے نجران کے عیسائی اور ہجر کے مجوس سے جزیہ وصول کرنے کے بعد ۹ھ میں مقام تبوک میں بعض یہودی اور عیسائی قبائل سے جزیہ وصول کیا اور اہل ایلہ سے بھی جزیہ وصول کیا(۵)، اسی طرح جب یوحنہ بن روبہ تبوک میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اور آپ سے صلح کی کہ ہر بالغ کی طرف سے سال میں ایک دینار ادا کیا کریں گے تو رسول اللہ ﷺ نے مزید شرط لگائی کہ جو بھی مسلمان ان کے پاس سے گذرے گا ان پر اس مسلمان کی مہمان نوازی کرنا واجب ہوگا، اور ان کے لئے تحریر لکھ دیا کہ ان کی حفاظت کی جائے گی،

(۱) زاد المعاد ۲/ ۸۸۔

(۲) اس زمانہ میں بحرین سے مراد عمان اور بصرہ کے درمیان خطے ہیں (معجم البلدان لیاقوت ۱/ ۳۴۷، تہذیب الاسماء واللغات ۳/ ۳۷، اللسان ۱/ ۲۶)۔

(۳) ہجر (ہاء اور جیم کے فتح کے ساتھ) بحرین کے ایک شہر کا نام ہے، بلکہ ایک بڑا شہر سمجھا جاتا ہے، کہا گیا ہے: بحرین کے کنارے کو ہجر بولتے ہیں، (معجم البلدان ۵/ ۳۹۳)۔

(۴) حدیث: "کان رسول اللہ هو صالح أهل البحرين، و أمر عليهم العلاء الحضرمي" کی روایت بخاری (۴/ ۱۱۷ طبع عیسی صبیح) نے مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

(۵) أيلة (ہمزہ کے فتح اور یاء کے سکون کے ساتھ) حجاز کا آخری اور شام کا شروع ساحل سمندر پر واقع مشہور شہر ہے، آج کل عقبہ سے معروف ہے، (معجم البلدان ۱/ ۲۹۲، تہذیب الاسماء للنووی ۱/ ۱۹)۔

ان کو دشمنوں سے بچایا جائے گا(۱)، نیز رسول اللہ ﷺ نے اہل اذرح(۲)، اہل جرباء(۳)، اہل تبالہ وجرش، اہل اذرعات(۴) اور اہل مقنا(۵) سے جزیہ وصول فرمایا، اور وہ لوگ یہودی تھے، اور ان لوگوں سے صلح کی کہ وہ لوگ اپنے اون، پھل اور عروک لکڑی کے ذریعہ کئے ہوئے شکار میں سے چوتھائی حصہ ادا کیا کریں گے(۶)۔

اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن سے جزیہ وصول فرمایا، اس طرح حضرت معاذ بن جبل کو ان کے پاس بھیجا، چنانچہ حضرت معاذ کا بیان ہے: **"بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم دينارا"**(۷) (رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث: "قدوم يوحنة بن رؤية على رسول الله في تبوك ..." کی روایت ابن اسحاق نے السیرۃ (۴/ ۱۶۹ طبع مصطفی الحلبی) میں کی ہے، اس کی سند میں انقطاع ہے، ابن سعد نے طبقات (۱/ ۲۹۰ طبع دار بیروت) میں اس کی روایت کی ہے، سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔
دیکھئے: فتوح البلدان رص ۷۱ دار الکتب العلمیہ بیروت، الطبقات ۱/ ۲۹۰، الواقدی: المغازی عالم الکتب بیروت ۳/ ۱۰۳۱، الأموال لأبی عبید ص ۲۸۷، الاموال لابن زنجویہ ۲/ ۴۶۳۔

(۲) أذرح (ہمزہ کے فتح، ذال کے سکون اور راء کے ضمہ کے ساتھ) نواحی بلقاء میں شام کے مضافات میں ایک شہر کا نام ہے، (معجم البلدان ۱/ ۱۲۹)۔

(۳) الجرباء: ملک شام میں اذرح کے خطہ میں ایک دیہات کا نام ہے، (معجم البلدان ۲/ ۱۱۸)۔

(۴) اذرعات: (پہلے فتح پھر سکون اور کسرہ کے ساتھ) سرزمین بلقاء اور عمان کے آس پاس شام کے اطراف میں ایک شہر کا نام ہے، (معجم البلدان ۱/ ۱۳۰)۔

(۵) مقنا: ایلہ شہر کے قریب ایک گاؤں ہے، (معجم البلدان ۵/ ۱۸۷)۔

(۶) فتوح البلدان ص ۷۱، الطبقات ۱/ ۲۹۰، العروک: وہ لکڑی جس سے شکار کیا جاتا ہے۔
حدیث: "فصالحهم رسول الله ﷺ على ربع غزولهم و ثمارهم" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱/ ۲۹۰ طبع بیروت) میں کی ہے، اس کی سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔

(۷) حدیث: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن و أمرني أن آخذ من كل حالم دينارا" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۱۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، امام ترمذی نے

نے مجھے یمن روانہ فرمایا اور ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ ہر بالغ کی طرف سے ایک دینار وصول کروں)۔

ابوعبید نے اہل یمن کے نام رسول اللہ ﷺ کا مکتوب نقل کیا ہے جس میں لکھا ہوا ہے: ”**من محمد إلى أهل اليمن ... وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني بأنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية**“[1] (یہ خط محمد ﷺ کی جانب سے اہل یمن کے نام...... جو یہودی یا نصرانی اسلام قبول کرے گا وہ مومن ہوگا، اس کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں مسلمانوں کی طرح ہوں گی، اور جو اپنے مذہب یہودیت یا عیسائیت پر قائم رہے گا تو اس کی وجہ سے آزمائش میں مبتلا نہیں کیا جائے گا، البتہ اس پر جزیہ لازم ہوگا)۔

جزیہ کی مشروعیت پر دلائل:

۱۰ - جزیہ کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”**قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ**“[2] (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اہل کتاب سے جزیہ لینا جائز ہے، جن کی صفات اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کی ہے، اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے کفار سے جہاد اور ان سے جنگ کرنے کو مشروع کیا، تاکہ وہ ان بری صفات سے رجوع کریں اور دین حق میں داخل ہوجائیں یا ذلیل ہوکر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں[1]۔

اس باب میں بہت سی احادیث ہیں، جن میں سے بعض گزرچکی ہیں، ایک اور حدیث ہے جسے مسلم وغیرہ نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی ہے، جب رسول اللہ ﷺ کسی کو لشکر یا فوجی دستہ کا قائد بناتے تو اسے خاص طور پر اپنی ذات کے بارے میں اللہ سے ڈرنے، اپنے ساتھ رہنے اور مسلمانوں سے بھلائی کی وصیت فرماتے، اور فرماتے: ”**اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول عن دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ماللمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع**

= کہا: حدیث حسن ہے، نسائی (۲۶/۵ طبع دار البشائر) نے حضرت معاذ سے اور حاکم (۳۹۸/۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۳۱، الأموال لابن زنجویہ ۱۲۸/۱،
حدیث: ”**من محمد إلى أهل اليمن...... و أنه من أسلم من يهودى أو نصراني......**“ کی روایت ابوعبید نے کتاب الاموال (۳۵ طبع دار الفکر) میں حضرت عروہ بن زبیر سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۱) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان علی ہامش تفسیر الطبری ۶۶/۱۰۔

المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم"[1] (اللہ کے راستہ میں اللہ تعالیٰ کا نام لے کر جہاد کرو اس سے جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، جنگ کرو، جہاد کرو اور چوری نہ کرو مال غنیمت میں، اور عہد کی خلاف ورزی نہ کرو اور نہ مثلہ کرو، اور کسی بچے کو قتل نہ کرو، اور جب اپنے دشمن مشرکین سے ملو تو ان کو تین باتوں کی طرف دعوت دو، ان تینوں میں سے جو مان لیں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور ان سے جنگ کرنے سے باز رہو، پھر ان کو اسلام کی طرف بلاؤ، اگر وہ مان لیں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور جنگ سے باز رہو، پھر ان کو اپنے ملک سے نکل کر مہاجرین مسلمانوں کے ملک میں آنے کے لئے کہو، اور یہ ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کریں گے، تو جو مہاجرین کے لئے حقوق ہیں وہ ان کے لئے ہوں گے، اور جو ذمہ داریاں مہاجرین پر ہیں وہ ان پر ہوں گی، اگر وہ اپنے ملک سے نکلنا منظور نہ کریں، تو ان سے کہہ دو کہ وہ دیہاتی مسلمانوں کی طرح رہیں گے، اور جو اللہ کا حکم مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے، وہ ان پر بھی جاری ہوگا، اور ان کو مال غنیمت اور فئی کے مال سے کچھ حصہ نہ ملے گا، إلا یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ ہوکر لڑیں، اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو، اگر وہ جزیہ دینا قبول کریں، تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو، اور جنگ کرنے سے باز رہو، اور اگر جزیہ بھی نہ دیں تو اللہ سے مدد مانگو اور ان سے جنگ کرو)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد: **"فإن هم أبوا فسلهم الجزيه"** سے معلوم ہوتا ہے جزیہ لینا اور ان کو برقرار رکھنا مشروع ہے۔

۱۱- وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کافروں کی جانب سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کوئی چیز قابل قبول نہیں ہے، مثلاً ایک حدیث ہے: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله"**[1] (مجھ کو لوگوں سے لڑنے کا حکم ہوا ہے، یہاں تک کہ وہ لا إلہ الا اللہ کہیں، پھر جو لا الہ الا اللہ کہے گا وہ مجھ سے اپنی جان اور مال بچالے گا، إلا یہ کہ کسی حق کے بدلہ ہو اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

اس سلسلہ میں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ حکم ابتداء اسلام کا ہے جب کہ آیت برأت نازل نہیں ہوئی تھی۔ اور قرآن مجید کی سورتوں میں سورہ برأت آخر میں نازل ہوئی ہے، ابوعبید فرماتے ہیں: احادیث میں اللہ کے رسول نے جو حکم دیا تھا وہ سورۂ براءت نازل ہونے سے پہلے ابتداء اسلام کی بات ہے، جب سورہ برأت نازل ہوئی تو جزیہ لینے کا حکم ہوا: **حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"**[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے) یہ آخر اسلام میں نازل ہوئی، اس سلسلہ میں بہت احادیث ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ حضرت عثمانؓ سے روایت کرتے ہیں: سورۂ برأت نزول کے اعتبار سے آخری سورہ ہے، مجاہد آیت جزیہ کے بارے میں کہتے ہیں: جس وقت غزوہ تبوک کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا اس وقت آیت جزیہ نازل ہوئی، وہ مزید کہتے ہیں: میں نے ہشیم سے کہتے ہوئے سنا کہ غزوہ تبوک رسول اللہ ﷺ کا آخری غزوہ ہے [3]۔

---

(۱) حدیث: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله" کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۶، ۱۳۵۸) اور ابوداؤد (۳/۸۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/۱۶۲ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت بریدة سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله......" کی روایت مسلم (۱/۵۱، ۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ / ۲۹۔

(۳) الاموال لأبی عبید ص ۲۸، ۲۹، الأموال لابن زنجویہ ۱/۱۱۶۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے تو تمام علماء کا فی الجملہ جزیہ لینے کے جائز ہونے پر اتفاق ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور تمام خلفاء نے جزیہ وصول کیا ہے، مسلمان میں سے کسی نے بھی جزیہ کا انکار نہیں کیا، لہذا جزیہ کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا[۱]۔

جزیہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱- جزیہ مسلمانوں کی حکومت کی اطاعت وفرمانبرداری اور اس کے سامنے سرنگوں ہونے کی علامت ہے:

۱۲- ابن منظور نے کہا: اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''**حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ**''[۲] کا ایک معنی یہ ہے کہ ذلت ورسوائی کے ساتھ اور مسلمانوں کی بالادستی تسلیم کرتے ہوئے جزیہ ادا کریں ''عن ید'' کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ جزیہ ان پر انعام ہے، اس لئے کہ جزیہ کا قبول کرنا اور ان کی جان کو بخش دینا ایک طرح کا ان پر انعام واحسان کرنا ہے اور یہ بڑی بھلائی ہے، ''عن ید'' کی تشریح میں ایک قول یہ ہے: زبردستی، ذلیل اور زیردست ہوکر دینا، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''**الید في هذا لفلان**'' یعنی فلاں شخص کا حکم جاری ہے، عثمان بزی سے ''عن ید'' کی تشریح اس طرح منقول ہے: نقد ادا کرنا ادھار نہیں، ابوعبیدہ کہتے ہیں: ہر وہ شخص جو کسی غالب کی اطاعت کرے، بادل نخواستہ اس کو کچھ دے[۳] تو یہ ''عن ید'' دینا ہے۔

''عن ید'' کی تفسیر کرتے ہوئے مفسرین نے مذکورہ تمام معانی ذکر کئے ہیں، چنانچہ نیساپوری نے لکھا ہے: اگر ''عن ید'' سے دینے والے کا ہاتھ مراد ہو، تو مطلب یہ ہوگا: ادا کرنے والا نہ رکنے والا، کہا جاتا ہے: ''**أعطى بيده**'' (اس نے اپنا ہاتھ دیا)۔ جب کوئی اطاعت وفرمانبرداری اختیار کرے، یا یہ مراد ہے: وہ جزیہ خود اپنے ہاتھ سے نقد دیں ادھار نہ ہو اور نہ کسی دوسرے کی معرفت ہو، اور اگر ''عن ید'' سے مراد لینے والا ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا: وہ قہر وغلبہ کی وجہ سے جزیہ ادا کریں۔ یا یہ مراد ہے کہ اپنے اوپر انعام کی وجہ سے جزیہ دیں، اس لئے کہ ان کی جان کے بدلہ میں ان سے جزیہ قبول کرنا ان پر ایک بہت بڑا انعام واحسان ہے[۱]۔

امام شافعیؒ ''صغار'' کی تفسیر ان پر اسلامی احکام کے اجراء سے کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے بہت سے اہل علم سے سنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صغار: ان پر اسلام کا حکم جاری کرنا ہے، کیونکہ وہ اسلام کے سامنے سرنگوں ہونے سے کتراتے اور اعراض کرتے ہیں، جب ان پر اسلام کا حکم جاری ہوگا، تو ان کی طبیعت کے خلاف ہونے کی وجہ سے ذلیل وخوار ہوں گے، اس معنی کے اعتبار سے کافروں کی طرف سے جزیہ کی ادائیگی اور مسلمان حاکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، ان کے لئے باعث ذلت وخواری ہوگا[۲]۔

۲- جزیہ ذمیوں کے لئے ہدایت پانے کا ذریعہ ہے:

۱۳- قرافی نے کہا ہے: جزیہ کا قانون بڑے مفسدہ کو دور کرنے کے لئے اور صلاح کی امید میں ایک چھوٹے مفسدہ کو اختیار کرنا ہے، اسلامی شرعی قوانین کی یہی امتیازی شان ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کافر اگر قتل کردیا جائے تو اس کے لئے ایمان کا دروازہ بند ہوجائے گا، اور ایمان کی بے بہا دولت سے سرفرازی ناممکن ہوجائے گی، اس کے لئے کفر اور

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۵، المبدع ۳/ ۴۰۵، احکام اہل الذمۃ ۱/۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی قاہرہ ۱۹۵۸ء، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳ طبع دارالمعرفۃ بیروت۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) لسان العرب ۳/ ۱۰۰۷، المفردات فی غریب القرآن ص ۵۵۱۔

(۱) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۱۰/ ۶۶۔

(۲) تفسیر القرآن العظیم ۲/ ۳۴۷، زاد المسیر ۳/ ۴۲۰، احکام القرآن للشافعی ۲/ ۶۱۔

ہمیشہ جہنم میں رہنا اور اللہ تعالیٰ کی ناراضگی ثابت ہوجائے گی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جزیہ کا قانون مشروع کیا اس امید میں کہ شاید وہ مستقبل میں اسلام قبول کرلے، خاص طور پر جب وہ اسلام کی خوبیوں سے واقف ہو(۱)۔

یہ حکمت جزیہ کے مشروع ہونے میں دو طریقہ سے نمایاں ہوتی ہے:

اول: جب ذمی جزیہ دیتا ہے تو اس وقت اسے اپنی ذلت کا احساس ہوتا ہے، الکیاالہراسی نے ''احکام القرآن'' میں لکھا ہے: جیسا کہ زکوۃ کے ساتھ تعریف وعزت اور دعا شامل ہے، اسی طرح جزیہ کے ساتھ ذلت ومذمت شامل ہے۔ اور جب اس طرح ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، تو ذلت وعار کی وجہ سے زیادہ امید ہوگی کہ وہ کفر پر ثابت قدم نہیں رہیں گے، اور جو طریقہ وقانون کفر کے چھوڑنے اور اس سے باز رہنے کا سبب ہو وہ وضع قانون کے لئے زیادہ مناسب ہوگا، اور حکمت کے موافق ہوگا(۲)۔

دوم: جزیہ ادا کرنے کی صورت میں دار الاسلام میں قیام کرنے کا موقع ملے گا، اور اسلام کے محاسن سے باخبر ہوگا۔

حطاب نے اس کی حکمت یوں بیان کی ہے: جزیہ عائد کرنے کی حکمت یہ ہے کہ جزیہ ادا کرتے وقت جو ذلت ذمی کو لاحق ہوگی، نیز مسلمانوں کے ساتھ گھل مل کر رہنے کا موقع ملے گا اور اسلام کے محاسن سے آگاہ ہوگا، تو یہ چیزیں بھی اس کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کریں گی(۳)۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۳۔

(۲) احکام القرآن لأ لکیا الہراس ۴/ ۴۳ طبع حسان، القاہرہ طبع اول، شرح الموطا ۳/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۰، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲، نیل الأوطار ۸/ ۶۵۔

(۳) الحطاب ۳/ ۳۸۰، شرح الموطا ۳/ ۱۳۸۔

۳- جزیہ قتل اور ظلم سے خلاصی کا ذریعہ ہے:

۱۴- اہل ذمہ کے حق میں جزیہ ایک عظیم نعمت عظمی ہے، کیوں کہ جزیہ ان کی جان بچاتا ہے، اور ان سے ظلم کو روکتا ہے، اس نعمت سے ابتدائی زمانہ کے ذمی بہرہ ور ہوئے، جب ابوعبیدہؓ نے اہل حمص کے جزیہ کو انہیں واپس کردیا، کیوں کہ ان کی حمایت اور حفاظت کا حق ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے، تو انہوں نے حکام سے کہا: اللہ کی قسم تم لوگوں کی ولایت اور عدل ہمارے نزدیک اس ظلم وجور سے زیادہ محبوب ہے جس میں ہم مبتلا تھے، تو اہل حمص نے اقرار کیا کہ مسلمانوں کی حکومت دین ومذہب میں اختلاف کے باوجود ان کے نزدیک ان کے اپنے اہل مذہب کی حکومت سے زیادہ پسندیدہ ہے، کیونکہ ان کی حکومت کی بنیاد ظلم وجور پر تھی اور انسانی جان کا احترام نہیں تھا(۱)۔

جب ہم جزیہ کا موازنہ جس میں ذمی کے لئے ذلت وخواری ہے، ان وحشیانہ اعمال کے ساتھ کرتے ہیں جو اہل عقائد اپنے مخالفین کے ساتھ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اہل ذمہ کے لئے عطا کردہ نعمت اور ان کے لئے رحمت کا ایک تحفہ ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کا شکر اور مسلمانوں کے حسن سلوک کا اعتراف لازم ہوتا ہے۔

۴- جزیہ مالی آمدنی کا ذریعہ ہے، اس سے اسلامی حکومت کو عام مصالح اور معاشرہ کی بنیادی ضروریات پر خرچ کرنے میں مدد ملتی ہے:

۱۵- جزیہ اسلامی حکومت کی آمدنی کا ایک ذریعہ ہے، جو رفاہ عام اور سماجی بنیادی ضروریات میں خرچ کیا جاتا ہے، جیسے ملک کی طرف سے دفاع کرنا، معاشرہ میں امن قائم کرنا، اسی طرح اجتماعی ذمہ داریوں

(۱) فتوح البلدان للبلاذری ص ۱۴۳۔

اور رفاہ عام کے مصالح کو بروئے کار لایا جاتا ہے، جیسے مدارس، مساجد، پل اور راستے وغیرہ بنانا۔

علامہ ابن عربی نے جزیہ کی مشروعیت کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: جزیہ مسلمانوں کے لئے ایک تعاون اور رزق حلال ہے، جو اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا کیا ہے (۱)۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: بلکہ جزیہ ذمیوں کے لئے ذلت ورسوائی کا سامان ہے اور ہمارے لئے معاونت ہے (۲)۔

جزیہ کو مشروع کرنے کا بنیادی مقصد مال کی وصولی نہیں ہے، بلکہ بنیادی مقصد ذمیوں کو مسلمانوں کی حکومت کے سامنے سرنگوں کرنا، اور مسلمانوں کے درمیان ان کو زندگی گزارنے کا موقع دینا ہے، تاکہ اسلام کی خوبیوں ومحاسن اور مسلمانوں کے عدل وانصاف کا قریب سے معائنہ کریں، اور یہ محاسن ان کے لئے کفر سے باز رہنے اور اسلام میں داخل ہونے کے لئے تشفی بخش دلائل کے درجہ میں ہوں۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جس پر جزیہ واجب ہوا گر وہ اسلام قبول کرلے تو محض اس کے اسلام میں داخل ہونے ہی سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حکومت اسلامیہ افراد کو اسلام اور جزیہ کے قبول کرنے میں اختیار دینے کے بعد ہی ان پر جزیہ مقرر کرتی ہے، اور مفتوحہ ممالک کے لوگوں کے لئے کفر میں باقی رہ کر جزیہ دینے کے مقابلہ میں اسلام میں داخل ہونے اور ان سے جزیہ کے معاف کرنے کو ترجیح دیتی ہے، اس لئے کہ اسلامی حکومت ہدایت والی حکومت ہے، مال وصول کرنے والی حکومت نہیں ہے۔

''تاریخ طبری'' میں زیاد بن جزء الزبیدی سے نقل کیا گیا ہے:

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۹۲۵ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۴/ ۲۴۲۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمرو بن عاص کے نام خط لکھا...... اسکندریہ والوں کو پیش کش کرو کہ وہ تم کو جزیہ دیں، پہلے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس قیدی ہیں اسلام اور ان کے آبائی مذہب نصرانیت کے درمیان اختیار دو، جو ان میں سے اسلام کو اختیار کرے گا، وہ مسلمان ہوگا، اس کے حقوق اور ذمہ داریاں مسلمانوں کی طرح ہوں گی، اور جو اپنے آبائی دین نصرانیت کو اختیار کرے گا تو اس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، جو اس کے ہم مذہب پر مقرر کیا جاتا ہے، راوی کہتے ہیں: ہم سب نے اپنے اپنے قیدیوں کو جمع کیا، اور نصاری جمع ہوئے، پھر ہم اپنے قیدیوں میں سے ایک ایک آدمی کو لاتے پھر اس کو اسلام اور نصرانیت کے درمیان اختیار دیتے، جب کوئی اسلام کو اختیار کرتا، تو ہم لوگ بلند آواز سے نعرہ تکبیر کہتے، اور یہ نعرہ تکبیر کسی گاؤں کے فتح کی خوشی پر تکبیر کے مقابلہ میں زیادہ بلند ہوتی، پھر اس کو اپنے لوگوں میں شامل کرلیتے، اور جو کوئی نصرانی مذہب اختیار کرتا تو نصاری اپنی ناکوں سے آواز نکالتے، اور اس کو اپنے ساتھ شامل کرلیتے، اور ہم اس پر جزیہ مقرر کردیتے، اور اس کی وجہ سے ہم لوگ بہت زیادہ غمگین ہوتے ایسا محسوس ہوتا گویا ہم میں کوئی شخص نکل کر ان کی طرف چلا گیا۔ یہی طریقہ جاری رہا، یہاں تک کہ ہم لوگ ان سے فارغ ہوگئے (۱)۔

جزیہ کی اقسام:

فقہاء نے مختلف اعتبار سے جزیہ کی مختلف تقسیم کی ہیں، چنانچہ جس سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے، اس کی رضا اور عدم رضا کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں، صلحیہ، عنویہ، جزیہ کے محل کے اعتبار سے کہ ان کے افراد پر ہوگا یا ان کے کمائے ہوئے مال پر دو قسمیں کی ہیں، جزیۂ رؤوس اور جزیۂ عشریہ اور لوگوں کے طبقات اور ان کے اوصاف

(۱) تاریخ الأمم والملوک للطبری ۴/ ۲۲۷، دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔

کی رعایت اور عدم رعایت کے لحاظ سے دو قسمیں کی ہیں، جزیۂ اشخاص اور جزیۂ طبقات یا اوصاف۔

اول: جزیہ صلحیہ اور عنویہ:

۱۶- یہ تقسیم کی صراحت حنفیہ اور مالکیہ نے کی ہے [۱]، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تقسیم نہیں ہے، کیونکہ شافعیہ اور حنابلہ مغلوب قوم پر ان کی رضا کے بغیر کے جزیہ واجب قرار نہیں دیتے ہیں [۲]۔

جزیۂ صلحیہ: وہ جزیہ ہے جو ذمیوں کی رضا اور صلح کی بنیاد پر ان پر عائد کیا جاتا ہے [۳]۔

عدوی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جزیہ صلحیہ وہ ہے جو کوئی کافر اپنے اوپر تسلط سے قبل دار الاسلام میں قیام کے مقابلہ میں اس کی ادائیگی [۴] کو اپنے اوپر لازم کرلے، اس قسم کی مثال میں وہ صلح پیش کی جاتی ہے، جو نبی کریم ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار کپڑے کے جوڑے پر کیا تھا۔ اسی طرح وہ صلح بھی پیش کی جاتی ہے [۵] جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس والوں سے کیا تھا۔

جزیۂ عنویہ: وہ جزیہ ہے جو بزور طاقت فتح کردہ علاقہ کے لوگوں پر ان کی مرضی کے بغیر مقرر کیا جاتا ہے، امام ان لوگوں پر مقرر کرتا ہے جن کو ان کی اراضی پر برقرار رکھتا ہے [۶]، ابن عرفہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اسلام کے حکم کے تحت اس کی حفاظت میں برقرار رہنے کی وجہ سے جو امن کافر کو حاصل ہوتا ہے، اس کے بدلہ جو مال اس پر لازم ہوتا ہے وہ جزیۂ عنویہ کہلاتا ہے، اس قسم کی مثال میں اس کو پیش کیا جاتا ہے جو حضرت عمرؓ نے سواد عراق کے اہل ذمہ پر مقرر کیا تھا [۱]۔

جزیۂ صلحیہ اور عنویہ کے درمیان فرق:

۱۷- جزیۂ صلحیہ اور جزیۂ عنویہ کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے:

۱- جزیۂ صلحیہ ان کافروں پر عائد ہوتا ہے جو خود اپنی مرضی وخوشی سے مسلمانوں سے جزیہ پر صلح کے لئے پیش کش کرتے ہیں، اس کے برعکس جزیۂ عنویہ زبردستی بزور طاقت مغلوب کافروں پر ان کی رضا کے بغیر عائد کیا جاتا ہے۔

۲- جزیۂ عنویہ کی مقدار بعض فقہاء کے یہاں مقرر ہے، جیسا کہ عنقریب جزیہ کی مقدار میں ہم بیان کریں گے اور جزیۂ صلحیہ میں کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جس مقدار پر اتفاق ہوجائے، وہی جزیہ ہوگا۔

۳- جزیۂ عنویہ کے لئے عقل، بلوغ اور مذکر ہونا شرط ہے، اور جزیۂ صلحیہ میں یہ شرائط نہیں ہیں، لہذا اگر امام کسی اہل شہر سے اس پر صلح کرے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد اور عورتوں کی طرف سے جزیہ دیں گے تو امام کے لئے ان سب کی طرف سے جزیہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

۴- جزیۂ عنویہ صرف افراد پر مقرر ہوتا ہے، اموال پر نہیں، اور جزیۂ صلحیہ اموال پر بھی مقرر کرنا جائز ہے، جیسے اشخاص پر مقرر کرنا درست ہے، چنانچہ جانور اور آزاد پیشہ کے منافع وغیرہ پر مقرر کرنا

---

(۱) دیکھئے: بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۴۰۵، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۶، اللباب للمیدانی ۴/ ۱۴۳، الہدایہ للمرغینانی ۲/ ۱۵۹، المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۲۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، الاختیار لابن مودود ۴/ ۱۳۷۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۴۳ دار صادر بیروت۔

(۵) حدیث: "صلح النبي ﷺ لأهل نجران على ألفي حلة" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱/ ۲۸۸ طبع دار بیروت) میں مرسلا کی ہے۔

(۶) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۲۷۶، الاختیار لابن مودود ۴/ ۱۳۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱۔

درست ہے۔

۵- جزیۂ عنویہ افراد پر بالتفصیل مقرر ہوتا ہے، اجمالی نہیں، اور جزیۂ صلحیہ دونوں طرح متعین کرنا درست ہے، لہذا جائز ہے کہ کسی شہر کے ذمیوں پر متعین کیا جائے کہ ہر سال اپنی طرف سے جزیہ کی متعین مقدار ادا کریں، جیسا کہ رسول اللہ علیہ وسلم اور اہل نجران کے درمیان صلح ہوئی، آپ نے ان سے سالانہ دو ہزار کپڑے پر صلح کی تھی۔

دوم: جزیہ رؤوس و جزیۂ عشریہ:

محل کے اعتبار سے فقہاء نے جزیہ کی دو قسمیں کی ہیں، جزیۂ رؤوس اور جزیۂ عشریہ، (جزیہ علی الاموال)۔

۱۸- جزیۂ رؤوس اشخاص پر مقرر ہوتا ہے، مثلاً ہر شخص پر ایک دینار، اسی قسم میں سے اہل یمن کا جزیہ ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے ہر بالغ پر ایک دینار مقرر فرمایا تھا[۱]۔

جزیۂ عشریہ: وہ جزیہ ہے جو ذمیوں کے مال میں مقرر ہوتا ہے، جیسے دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اور اسی میں سے وہ صلح ہے جو آپ نے اہل مقنا سے[۲] ان کے عروک (شکار)[۳] ان کے اون اور ان کے پھولوں کے چوتھائی حصہ پر کیا تھا[۴]۔

اسی کے قبیل سے وہ صلح ہے جو حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے نصاریٰ سے ان کے مال کے بیسویں حصے، یا مسلمانوں پر ان کے اموال میں جو زکاۃ واجب ہوتی ہے اس کے دوگنے پر کیا تھا[۱]۔

جزیۂ عشریہ (اس وصف کے ساتھ) جزیۂ صلحیہ میں داخل ہے، جو امام یا ان کے نائب اور اہل ذمہ کے درمیان اتفاق کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، لہذا ان کے اموال کے ایک جز پر صلح کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ ان کے افراد پر جائز ہوتا ہے، اس کے احکام کی معرفت کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح ''عشر''۔

جزیہ کی حقیقت:

۱۹- جزیہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا یہ کفر پر اصرار کی سزا ہے؟ یا کسی چیز کا معاوضہ، یا مالی صلہ وعطیہ ہے، کسی چیز کا عوض نہیں ہے؟

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک جزیہ کفر پر اصرار کی سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے، اسی لئے اگر ذمی کسی دوسرے شخص کی معرفت بھیجے تو قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ ہر ذمی کو مکلّف بنایا جاتا ہے کہ وہ خود جزیہ لے کر آئے اور کھڑے ہو کر دے، اور وصول کرنے والا بیٹھ کر لے[۲]، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**''[۳] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دین رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

حضرت ابن عباس ''عن ید'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں: خود جزیہ دے گا، کسی کو اپنا نائب نہیں بنائے گا[۴]، ضروری ہے کہ جزیہ ادا

---

(۱) حدیث: "حیث وضع الرسول علیہ وسلم علی کل حالم......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "صلح الرسول علیہ وسلم أهل مقنا علی......" کی روایت البلاذری نے فتوح البلدان (ص ۷۱ طبع دارالکتب العلمیہ) میں حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مرسلا کی ہے، اس کی سند میں واقدی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔

(۳) عروک عرک کی جمع ہے، وہ لکڑی ہے جس سے شکار کیا کرتے تھے۔

(۴) فتوح البلدان للبلاذری رص ۷۱۔

---

(۱) الأموال لأبی عبید ص ۴۰، ۴۱، الاموال لابن زنجویہ ۱؍ ۱۳۰، ۱۳۲، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱؍ ۴۰۵۔

(۲) الہدایہ ۲؍۱۶۱، فتح القدیر ۵؍۲۹۶، الاختیار ۴؍۱۳۹، احکام القرآن للجصاص ۳؍۱۰۱، المقدمات ۱؍۳۹۴، احکام القرآن لابن العربی ۲؍۹۲۴۔

(۳) سورۂ توبہ؍ ۲۹۔

(۴) الجامع لاحکام القرآن ۸؍۱۱۵۔

کرتے وقت اس کی ذلت ورسوائی کی حالت ہو، تا کہ اس کے لئے کفر پر اصرار کی سزا کا تحقق ہو سکے۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ جزاء سے مشتق ہے، اور وہ یا تو طاعت وفرمانبرداری کے سبب حاصل ہونے والے ثواب پر بولا جائے گا یا معصیت ونافرمانی کے سبب ہونے والی سزا پر، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ پہلا معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ کفر معصیت وبرائی ہے، طاعت نہیں ہے، تو جزاء کا دوسرا معنی متعین ہے، یعنی وہ کفر کے سبب ہونے والی سزا ہے [1]، ابن العربی نے کہا ہے: ہمارے علماء نے اس کے سزا ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ کفر کی وجہ سے واجب ہے، اور کفر جرم ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا مسبب سزا ہو، اور اسی وجہ سے اس پر واجب ہوتا ہے جو سزا کا مستحق ہو، اور وہ عاقل، بالغ، جنگ کی صلاحیت رکھنے والے ہیں [2]۔

اور اس لئے کہ کافروں کے حق میں بوجہ کفر سزا کے طور پر ابتداء قتل واجب ہے، لیکن عقد ذمہ کی وجہ سے جس سے جزیہ لازم ہونا ہے، اس کا قتل کرنا واجب نہیں رہا، لہذا یہی جزیہ قتل کی سزا کے بدلہ میں سزا ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی شئ کے عوض ذمی پر جزیہ واجب ہوتا ہے، پھر ان میں اختلاف ہے کہ وہ شئ جس کے بدلہ میں جزیہ واجب ہوتا ہے، کیا ہے؟۔

بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: جزیہ نصرت کے عوض واجب ہوتا ہے، نصرت سے مراد ان مجاہدین کی نصرت کرنا ہے، جو دارالاسلام کی حمایت میں برسر پیکار اور اس کی طرف سے دفاع میں مصروف رہتے ہیں، اس لئے کہ ان کی دلیل یہ ہے کہ نصرت اسلامی حکومت کی تمام

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۹۶۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۹۲۴۔

رعایا پر لازم ہے، اور ان میں سے ذمی بھی ہیں، چنانچہ مسلمان مجاہدین کی نصرت اپنی جان یا مال سے کرتے ہیں، ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کے لئے نکلتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے راستہ میں اپنے اموال میں سے خرچ کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ امَنُوْا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ، تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَ تُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ“[1] (اے ایمان والو! کیا میں تمہیں ایسی سوداگری بتادوں جو تمہیں عذاب دردناک سے بچادے (وہ یہی ہے کہ) تم لوگ اللہ اور اس کے پیمبر پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان سے جہاد کرو، تمہارے حق میں یہی بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)۔

اور چونکہ اہل ذمہ، کفر پر اپنے اصرار کے سبب اپنی جان کے ذریعہ نصرت نہیں کرتے ہیں، لہذا مال کے ذریعہ نصرت کرنا ان پر متعین ہے، اور وہی جزیہ ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: جزیہ عصمت یا حفظ دم کے بدلہ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ دارالاسلام میں سکونت اور رہائش پذیر ہونے کے عوض لازم ہوتا ہے۔

جب عصمت اور حفظ دم کا عوض ہوگا تو دم عمد سے صلح کے بدلہ کے معنی میں ہوگا، اور دارالاسلام میں سکونت اور رہائش پذیر ہونے کا عوض ہوگا تو بدل اجارہ کے مفہوم میں ہوگا [2]۔

عصمت یا حفظ دم کا عوض ہونے پر ان کی دلیل جزیہ والی گزشتہ

(۱) سورۂ صف/ ۱۰، ۱۱۔

(۲) الکمال لابن ہمام ۵/ ۲۹۷، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۳۳، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۹، المغنی ۸/ ۴۹۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، المقدمات ۱/ ۳۹۵۔

آیت ہے، اللہ تعالیٰ نے کافروں کا خون مباح کیا، پھر جزیہ کے ذریعہ محفوظ کردیا، لہذا یہ جزیہ حفظ دم کا عوض ہوگا۔

دارالاسلام میں سکونت پذیر ہونے کا عوض ہونے پر ان کی دلیل ہے کہ کافر چونکہ کفر پر باقی رہتے ہوئے اور عقد ذمہ کے ذریعہ اسلامی احکام کے سامنے سر تسلیم خم کئے بغیر دارالاسلام میں مستقل قیام نہیں کرسکتے، اور عقد ذمہ واداء جزیہ کے بغیر دارالاسلام کے باشندے نہیں ہوسکتے، اس لئے جزیہ دارالاسلام میں قیام کا بدل ہوگا۔

علامہ ابن قیم نے مختلف طریقوں سے اس قول کو رد کیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ایک مالی صلہ ہے، جو ذمی پر لازم ہوتا ہے، کسی شئی کا عوض نہیں ہے، لہذا حفظ دم کا بھی عوض نہیں ہوگا، کیونکہ کافر کا قتل حق اللہ ہے، لہذا کسی مالی عوض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ حدود، یہی وجہ ہے کہ فقیر عاجز پر جزیہ لازم نہیں ہوتا ہے، اور جزیہ ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، جزیہ دارالاسلام میں سکونت کا بدلہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی اپنی ملکیت میں رہتا ہے[1]۔

عقد ذمہ:

۲۰ - عقد ذمہ کی وجہ سے ذمی پر جزیہ لازم ہوتا ہے۔

لہذا عقد ذمہ کی تعریف یہ ہوئی: جزیہ کے بدلہ میں اپنے اسلامی ملک میں کافروں کو ٹھہرانے، ان کی حمایت وحفاظت کرنے اور ان کی طرف سے دفاع کرنے کی ذمہ داری لینا عقد ذمہ ہے[2]۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۲۵، المبسوط ۱۰/ ۸۰، أحکام القرآن ۳/ ۱۰۱، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۶۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۱۳۔

(۲) الخراج ص ۱۲۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، البدائع ۹/ ۴۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، الکافی ۱/ ۴۷۹، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، رحمۃ الأمۃ للدمشقی ۲/ ۱۷۹، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، =

کافر کی طرف سے عقد ذمہ کی پیش کش کو قبول کرنا:

۲۱ - نووی نے لکھا ہے: کافروں کی وہ جماعت جن کو جزیہ لے کر دارالاسلام میں ٹھہرانا درست ہو، اگر وہ عقد ذمہ کی درخواست کریں، تو ان کی درخواست قبول کرنا واجب ہے، بشرطیکہ دارالاسلام میں اقامت کا موقع دینے کی وجہ سے ان کی طرف سے دغابازی اور دھوکا کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ ان سے عقد ذمہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ہمارے لئے ضرر ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُونَ**"[1] (اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔ اللہ تعالیٰ نے جزیہ دینے کو ان سے جنگ کی انتہاء بتایا ہے، تو جب وہ جزیہ دیں گے تو ان سے قتال درست نہیں ہوگا، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**فادعهم إلى أداء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم**"[2] (ان کو جزیہ دینے کی دعوت دو، اگر وہ مان لیں تو تم ان کی طرف سے قبول کرلو اور جنگ کرنے سے باز رہو)

"کتاب البیان" وغیرہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ امام عقد

= الافصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۲۹۲، المذہب الاحمد لابن الجوزی ص ۲۰۹، احکام اہل الذمہ ۱/ ۳۹۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "**فادعهم إلى أداء الجزية فإن......**" اس معنی کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

ذمہ کرنے میں مصلحت دیکھے تو جائز ہے، جیسا کہ مصالحت میں ہوتا ہے (۱)۔

عقد ذمہ کے دوارکان:

۲۲ - عقد ذمہ کے دوارکان ہیں: ایجاب اور قبول، ایجاب ذمیوں کی طرف سے ہوگا، ایجاب کا صیغہ یا تو صریح لفظوں میں ہو، جیسے: عہد اور عقد متعین اصول واساس پر مبنی ہو، یا ایجاب ایسے فعل کے ذریعہ ہو، جس سے جزیہ کا قبول کرنا معلوم ہو، جیسے: حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہو، اور ایک سال مقیم رہے تو اس کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ دارالاسلام سے نکل جائے یا ذمی بن کر رہے۔

جہاں تک قبول کی بات ہے تو مسلمانوں کا امام یا اس کا نائب قبول کرے گا، اگر کوئی مسلمان امام کی اجازت کے بغیر عقد ذمہ قبول کرے تو درست نہیں ہوگا، البتہ یہ امان کے درجہ میں ہوگا، عقد ذمہ نہیں ہوگا، اس کو قتل اور قید نہیں کیا جائے گا (۲)۔

۲۳ - عقد ذمہ میں اس کا ہمیشہ کے لیے ہونا شرط ہے، لہذا اگر کسی متعین وقت تک صلح ہوئی تو عقد ذمہ درست نہ ہوگا، کیونکہ عقد ذمہ کافر کی جان اور مال کی عصمت کے لئے اسلام کا بدل ہے، اور اسلام ہمیشہ کے لئے قبول کیا جاتا ہے، لہذا اس کا بدل بھی ابدی ہوگا، اور وہ عقد ذمہ ہے، یہ متفق علیہ شرط ہے (۳)۔

عقد ذمہ ابدی عقد ہے، ذمی جب تک اپنے عہد پر قائم رہے گا، اس وقت تک مسلمانوں کو نقض عہد کا اختیار نہیں ہوگا، ذمیوں کی طرف سے بعض امور صادر ہونے کی وجہ سے عقد ذمہ ختم ہوجائے گا، البتہ ان امور میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان امور کے علاوہ صورتوں میں عقد ذمہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ جزیہ کا التزام باقی ہے، حاکم جزیہ کی ادائیگی پر ان کو مجبور کرسکتا ہے، ان کی دوسری مخالفتیں معاصی ہیں، جن کا انہوں نے ارتکاب کیا ہے، اور وہ کفر سے کم درجہ کی ہیں، اور ہم نے ان کو کفر پر باقی رکھا ہے تو جو اس سے کم درجہ کا ہے، اس پر بدرجہ اولیٰ باقی رکھے جائیں گے (۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں درجہ ذیل امور کے ارتکاب سے عقد ذمہ ختم ہوجائے گا: جزیہ ادا کرنے سے رکنا، مسلمانوں سے جنگ پر اکٹھا ہونا، اپنے اوپر اسلامی احکام کے اجراء سے رکنا، نبی کریم ﷺ کو گالی دینا، کسی مسلمان کو قتل کرنا، کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کرنا، مسلمانوں کو ضرر پہنچانا، مسلمانوں کی کمزوریوں اور خفیہ باتوں سے حربیوں کو باخبر کرنا، کیونکہ یہ سارے امور عقد ذمہ کے مقتضی کے خلاف ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ہم سے جنگ کرنے، یا جزیہ کی ادائیگی سے رکنے یا اپنے اوپر اسلام کا حکم جاری کرنے سے باز رہنے کی وجہ سے عقد ذمہ باطل ہوجائے گا۔

اگر ذمی کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا مسلمانوں کا راز حربیوں کو بتائے، یا کسی مسلمان کو دین اسلام سے پھیر دے، یا اسلام یا قرآن پر تنقید کرے، یا رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہے، تو شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اگر عقد ذمہ کے وقت مذکورہ چیزوں سے عقد کے ٹوٹ جانے کی شرط لگائی گئی ہو تو عقد ذمہ ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تین امور میں سے کسی ایک کے پیش آنے سے عقد ذمہ باطل ہوجاتا ہے۔

---

(۱) الروضہ ۱۰/ ۲۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، المغنی ۸/ ۵۰۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۵، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، المغنی ۸/ ۵۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۴، فتح القدیر ۵/ ۳۰۲، ۳۰۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۸۱، ۲۸۲۔

اول: ذمی مسلمان ہوجائے، دوم: ذمی دارالحرب بھاگ کر چلا جائے، اور وہیں ٹھہر جائے، سوم: کسی مقام پر ذمیوں کا غلبہ ہوجائے اور مسلمانوں سے برسرپیکار ہوجائیں (۱)۔

جزیہ کا محل:

۲۴- جزیہ ان کافروں پر مقرر ہوتا ہے جو دارالاسلام میں مقیم ہوں، اس مستامن سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا جو مقررہ وقت تک کے لیے امن لے کر دارالاسلام میں آئے، اور اپنی ضرورت پوری کرکے لوٹ جائے، البتہ امام ابو یوسف نے کہا: اگر زیادہ دن دارالاسلام میں رہ جائے تو نکلنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس کے بعد ایک سال رہ جائے تو اس پر جزیہ مقرر کردیا جائے گا۔

لہذا جزیہ کا محل وہ ذمی ہیں جو دارالاسلام میں مقیم دائمی طور پر ہوں یا طویل مدت تک ہوں۔ اسی طرح وہ مستامن ہیں جو ایک سال سے زیادہ دارالاسلام میں مقیم ہوں ان پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، جزیہ دے کر دارالاسلام میں رہنے والے ذمی کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جماعت میں سے ہو جس کے لئے دارالاسلام میں ٹھہرنے کی اجازت ہوتی ہو اور اس سے جزیہ لینا درست ہو (۲)۔

وہ جماعتیں جن سے جزیہ لینا درست ہے:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لینا

(۱) الکافی ۱/ ۴۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۶، ۱۴۷، الاحکام السلطانیہ ص ۱۵۸، المغنی ۸/ ۵۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۸، ۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۶۔

(۲) الخراج ص ۱۸۹، الاختیار ۴/ ۱۳۶، حاشیہ الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۲، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۵۳۔

درست ہے، مشرکین اور بت پرستوں کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح ان اہل کتاب اور مجوسیوں کے اوصاف کے بارے میں بھی اختلاف ہے جن سے جزیہ قبول کیا جانا درست ہے۔

اہل کتاب:

۲۶- اہل کتاب سے کون مراد ہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اہل کتاب وہ لوگ ہیں جو کسی نبی پر ایمان رکھتے ہوں اور کسی سماوی کتاب کا اقرار کرتے ہوں، اس تعریف میں یہود اور عیسائی اور وہ لوگ بھی جو حضرت داؤدؑ کی کتاب زبور اور حضرت ابراہیمؑ کے صحیفوں پر ایمان رکھتے ہوں، اہل کتاب کہلائیں گے، کیونکہ ایک ایسے آسمانی مذہب پر ایمان رکھنے والے ہیں، جو کتاب کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہود اور عیسائی اپنے تمام مختلف فرقوں کے ساتھ مراد ہیں، وہ لوگ اہل کتاب میں شامل نہیں ہوں گے، جو حضرت ابراہیمؑ کے صحیفوں اور حضرت داؤدؑ کی زبور پر ایمان رکھتے ہیں۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَآ أُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا، وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِيْنَ" (۱) ((اور اس لئے بھی) کہ کہیں تم یہ نہ کہنے لگتے کہ کتاب تو بس ان دو گروہوں پر اتاری گئی جو ہم سے پہلے تھے اور ہم تو ان کے پڑھنے پڑھانے سے نرے بے خبر ہی رہے)۔

ہم سے پہلے جن دو جماعتوں پر کتاب نازل ہوئی ہے وہ یہود ونصاری ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ، اور قتادہ وغیرہ مفسرین کی رائے ہے، جہاں تک حضرت ابراہیمؑ اور حضرت داؤدؑ کے صحیفوں کی بات ہے تو وہ مواعظ اور امثال تھے، احکام ان میں نہیں تھے، لہذا وہ

(۱) سورۂ انعام/ ۱۵۶۔

احکام پر مشتمل کتابوں کے حکم میں نہیں ہوں گے، شہرستانی نے کہا ہے: اہل کتاب: اسلامی شریعت اور ملت حنیفیہ سے خارج لوگ جو کہ کسی شریعت، احکام، حدود اور اعلام کے قائل ہوں، اور جو حضرت ابراہیمؑ وغیرہ انبیاء پر نازل ہوا اس کے مجموعہ کو کتاب نہیں کہتے ہیں، بلکہ صحیفے تھے[1] اس کی تفصیل اصطلاح: ''یہود'' اور ''نصاریٰ'' میں ہے۔

عرب اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنا:

۲۷ - عجم اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کرنا درست ہے[2] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مطلق ہونا ہے: ''**قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**''[3] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۸/۴، المنتقی ۱۷۲/۲، روضۃ الطالبین ۳۰۴/۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۳، الاحکام السلطانیہ للفراء ص ۱۵۳، کشاف القناع ۱۱۷/۳، المحلی ۵۶۲/۷، جامع البیان فی تفسیر القرآن ۶۹/۸، الملل والنحل ۲۰۸/۱، ۲۱۰ دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۲ھ۔

(۲) بدائع الصنائع ۴۳۲۹/۹، الہدایہ ۱۶۰/۲، حاشیہ ابن عابدین ۱۹۸/۴، بدایۃ المجتہد ۴۰۳/۱، المقدمات علی ہامش المدونہ ۴۰۰/۱، روضۃ الطالبین ۳۰۴/۱۰، مغنی المحتاج ۲۴۴/۴، کشاف القناع ۱۱۷/۳، المبدع ۴۰۴/۳، المحلی ۵۶۲/۷۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا ہے، چنانچہ نجران کے نصاریٰ، یمن کے یہود اور دومۃ الجندل کے اکیدر سے جزیہ وصول کیا ہے۔

ابوعبید نے اپنی سند کے ساتھ ابن شہاب سے روایت کیا ہے کہ سب سے پہلے اہل نجران نے جزیہ ادا کیا ہے، اور وہ نصاریٰ تھے[1]، اور اہل نجران بنی الحرث ابن کعب کے عربی قبیلہ سے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کے پاس یمن خط لکھا: ''**أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر**''[2] (ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرے یا ایک دینار کے برابر یمنی کپڑے) ''**ولا يفتن يهودي عن يهوديته**''[3] (اور کسی یہودی کو اس کے مذہب یہودیت کی وجہ سے آزمائش میں مبتلا نہ کیا جائے)۔

ابوعبید نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن سے جزیہ قبول کیا حالانکہ وہ عرب تھے، اس لئے کہ اہل کتاب تھے۔

اسی طرح ان کی دلیل اجماع ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں حضرات نے عرب کے عیسائیوں سے جزیہ قبول کیا، اور اس پر کسی صحابی نے نکیر نہیں کی، لہذا اجماع منعقد ہو گیا۔

یقین سے ثابت ہے کہ بہت سے عرب کے عیسائی اور یہودی عہد صحابہؓ میں اسلامی ملک میں موجود تھے۔ اور بغیر جزیہ کے ان لوگوں کو اسلامی حکومت میں ٹھہرانا درست نہیں، لہذا لامحالہ یقیناً ثابت ہے

(۱) حدیث: ''أول من أعطى الجزية أهل......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''كتب رسول الله ﷺ إلى معاذ......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: ''ولا يفتن يهودى عن يهوديته'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

کہ انہوں نے ان سے جزیہ لیا[۱]۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عرب اہل کتاب سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

طبری نے اس قول کی نسبت حضرت حسن بصریؒ کی طرف کی ہے[۲]۔

مجوس:

۲۸- مجوس آگ کے پجاری ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ دنیا کے دو خالق اور دو مدبر ہیں، انہوں نے خیر وشر، نفع ونقصان، صلاح وفساد کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، ان دونوں میں سے ایک نور ہے اور دوسرا ظلمت ہے، فارسی میں یزداں اور اہرمن کہتے ہیں[۳]۔

مجوس سے جزیہ لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجوسیوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم[۴]۔

۲۹- ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہجر، یا بحرین کے مجوس سے جزیہ قبول کیا، ابن زنجویہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت حسن بن محمد سے روایت کیا ہے: "**كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية، وأن لا يؤكل لهم ذبيحة، ولاتنكح لهم امرأة**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوس کے پاس خط لکھا، جس میں ان کو اسلام کی دعوت دی، جو اسلام لائے اس کو قبول کیا جائے گا، اور جو انکار کرے، اس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا، ان کا ذبیحہ نہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی کسی عورت سے نکاح کیا جائے گا)۔

امام مالکؒ نے "موطأ" میں روایت کیا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجوس کا تذکرہ کیا، اور فرمایا: مجھے معلوم نہیں ان کے ساتھ کیا معاملہ کروں؟ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**"[۲] (ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو)۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے: یہ کلام عام ہے اور اس سے مراد خاص ہے، کیونکہ اہل کتاب کے ساتھ برتاؤ سے مراد ان سے صرف جزیہ لینے کے بارے میں ہے، یعنی مجوس سے جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ اہل کتاب سے جزیہ لیا جاتا ہے، لیکن مجوس کے ذبیحے حلال نہیں ہوں گے اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح درست ہوگا[۳]۔

---

(۱) الاموال ص ۴۰، السنن الکبری ۹/ ۱۸۷، التلخیص الحبیر ۴/ ۱۴۲، المغنی ۸/ ۴۹۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۹، معالم السنن ۳/ ۳۶، روح المعانی ۱۰/ ۷۹، السنن الکبری ۹/ ۱۸۸، اختلاف الفقہاء/ ۲۰۳۔

(۳) الملل والنحل للشہرستانی ۱/ ۲۳۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۹، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۷، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، الخراج ص ۱۲۹، المدونہ ۱/ ۴۰۶، المقدمات علی ہامش المدونہ ۱/ ۴۰۰، المنتقی ۲/ ۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المبدع ۳/ ۴۰۵، المغنی ۸/ ۴۹۸، المحلی ۷/ ۵۶۷۔

---

(۱) حدیث: "كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر......" کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۶/ ۶۹، ۷۰ طبع المکتب الاسلامی) میں اور بیہقی (۹/ ۱۹۲ طبع دارالمعرفہ) اور ابن زنجویہ نے الأموال (۱/ ۱۳۷ طبع مرکز الملک فیصل) میں حسن بن محمد سے کی ہے، کتاب الاموال کے محقق نے کہا: یہ حدیث حسن بن محمد بن علی کے مراسیل میں سے ہے، ان کی طرف اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۱/ ۲۷۸ طبع عیسی الحلبی) میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۱۲/ ۲۴۳ طبع الدار السلفیہ) میں اور بیہقی (۹/ ۱۸۹ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کی ہے، لیکن حدیث منقطع ہے، کیونکہ یہ محمد بن علی کے طریق سے ہے، حالانکہ انہوں نے حضرت عمر بن خطاب کا زمانہ نہیں پایا۔

(۳) فتح الباری ۷/ ۷۰، الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۱۱۱، نیل الأوطار ۸/ ۶۴۔

امام مالک نے ''موطأ'' میں ابن شہاب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے فارس کے مجوس سے جزیہ وصول کیا، اور حضرت عثمان بن عفانؓ نے بربر کے مجوس سے جزیہ وصول کیا[۱]۔

علماء کا اجماع ہے کہ مجوسیوں سے بھی جزیہ قبول کرنا جائز ہے، اسی پر خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے خلفاء کا عمل رہا ہے، کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی اور نہ ہی اس پر نکیر کی، اس اجماع کو بہت سے علماء نے نقل کیا ہے، ان ہی میں سے ابن المنذر اور ابن قدامہ بھی ہیں [۲]۔

ابن ماجشون مالکی کی رائے یہ ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب یہود ونصاریٰ ہی سے قبول کیا جائے گا، اور مجوس سے قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ......"[۳] (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں)۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مجوس وغیرہ اس آیت کے حکم میں داخل نہیں ہیں [۴]۔

ابن وہب مالکی کی رائے یہ ہے کہ جزیہ عرب کے مجوس سے قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عرب کے سارے مجوس نے اسلام قبول کرلیا۔ تو ان میں سے جو بھی غیر مسلم پایا جائے گا وہ مرتد ہوگا، اس قول کی نسبت بھی حضرت حسن بصریؒ کی طرف کی گئی ہے [۵]۔

(۱) المؤطا مع شرح الزرقانی ۳/۱۳۹، الأموال لأبی عبید ص ۴۵۔
البربر: قساوت، غلظۃ اور سنگدلی میں بدوؤں کی طرح ایک مغربی قوم ہے، جمع برابرہ، یہ لفظ غیر عربی ہے۔
(۲) المغنی ۸/۴۹۸، الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔
(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔
(۴) احکام القرآن لابن العربی ۲/۹۲۱، شرح الترمذی ۷/۸۵، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵۔
(۵) احکام القرآن لابن العربی ۲/۹۲۱، شرح سنن الترمذی ۷/۸۵، الجامع لأحکام القرآن ۸/۱۱۰، معالم السنن، ۳/۳۶، المغنی ۸/۴۹۹، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۰۳۔

تفصیل کے لئے دیکھا جائے اصطلاح: ''مجوس''۔

صابئہ سے جزیہ قبول کرنا:

۳۰- امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صابئہ اہل کتاب میں سے ہیں، کیونکہ یہ لوگ بھی زبور پڑھتے ہیں، ستاروں کی پرستش نہیں کرتے ہیں، البتہ وہ ان کی تعظیم ایسے ہی کرتے ہیں جس طرح مسلمان استقبال قبلہ میں خانہ کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔

اور اس کے لئے ان کی دلیل ابوالعالیہ، ربیع بن انس، سدی، ابوالشعثاء، جابر بن زید اور ضحاک کا قول ہے کہ ان سے ویسے ہی جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ اہل کتاب سے لیا جاتا ہے[۱]۔

حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے یہ ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ ستاروں کی پرستش کرتے ہیں، اور ستاروں کا پرستار بت کے پجاری کی طرح ہے تو ان لوگوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا جب کہ عجمی ہوں [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک وہ موحد ہیں، ستاروں کو مؤثر اور فعال مانتے ہیں، لہذا وہ اہل کتاب نہیں ہیں، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، کیونکہ امام مالک کے یہاں غیر اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا جاتا ہے[۳]۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ان کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ یہود ونصاریٰ میں سے کسی ایک کے دین وکتاب میں ان کے موافق ہوں تو وہ ان میں سے ہوں گے، اور اگر ان کے خلاف ہوں تو اہل کتاب نہیں ہوں گے، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، اگر نصاریٰ تصدیق

(۱) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۰، فتح القدیر ۵/۲۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۹۸، مجمع الانہر ۱/۶۷۰۔
(۲) الخراج ص ۱۲۲، نیز سابق حوالہ جات۔
(۳) الجامع لاحکام القرآن ۱/۴۳۵۔

کریں کہ وہ ان ہی میں سے ہیں اور ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر ان کی تکفیر کریں تو ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا(۱)۔

امام احمد بن حنبل سے ایک روایت منقول ہے کہ صابئہ نصاری میں سے ہیں، کیونکہ وہ انجیل پر ایمان رکھتے ہیں، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ نصاری کی طرح ان سے بھی جزیہ لیا جائے گا، اور امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ وہ یہود میں سے ہیں، کیونکہ وہ بھی یوم السبت کا عقیدہ رکھتے ہیں، انہوں نے اس کے لئے حضرت عمرؓ سے مروی قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ وہ سبت مناتے ہیں، لہذا صابئہ سے جزیہ لیا جائے گا، جیسا کہ یہود سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح: ''صابئہ'' میں ہے۔

مشرکین سے جزیہ لینا:

۳۱- مشرکین سے جزیہ قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء شافعیہ، امام احمد سے مروی ظاہر روایت میں حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کی رائے یہ ہے کہ مشرکین سے مطلق جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم، ان سے اسلام کے علاوہ کچھ اور قبول نہیں کیا جائے گا، اگر اسلام قبول نہ کریں تو قتل کئے جائیں گے(۳)، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ''(۱)

(اہل کتاب میں ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

آیت واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ صرف اہل کتاب سے جزیہ لیا جائے گا، اور ان کے علاوہ مشرکین کے بارے میں آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے(۲)۔

امام بخاری حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله**''(۳) (مجھ کو لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کریں، پھر جو لا الہ الا اللہ کا اقرار کرے، وہ مجھ سے اپنے مال اور جان کو بچالے گا مگر کسی حق کے بدلہ، اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

حدیث عام ہے جس کا تقاضا ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ نہ قبول کیا جائے، البتہ اس عموم سے صرف اہل کتاب اور مجوس مستثنی ہیں، ان کے علاوہ کفار حدیث کے عموم میں داخل رہیں گے، چنانچہ بت پرستوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ عرب ہوں یا عجم، اور اس لئے بھی کہ بتوں کے پرستار مشرکین کے پاس پہلے سے توحید، نبوت اور شریعت اسلام نہیں ہیں، لہذا ان کے معتقدات کا کوئی پاس ولحاظ

---

(۱) الاحکام السلطانیہ ص ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵، الغایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی ۲/ ۹۵۶ دار النصر للطباعۃ الإسلامیۃ قاہرہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، المبدع ۳/ ۴۰۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، المبدع ۳/ ۴۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، المغنی ۸/ ۵۰۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، المحلی ۷/ ۵۶۳۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) احکام القرآن لألکیا الہراس ۴/ ۴۰۔

(۳) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس...... '' کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) پر گذر چکی ہے۔

نہیں رکھا جائے گا[۱]۔

حنفیہ کے یہاں مشرکین سے جزیہ قبول کیا جائے گا، البتہ عرب مشرکین سے قبول نہیں کیا جائے گا[۲]، یہی ایک روایت ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کی ہے، اور خود انہوں نے اور اشہب وسحنون نے اس کو اختیار کیا ہے، اسی طرح حسن ابن ثواب نے امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول نقل کیا ہے، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ......"[۳] (مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں انہیں پاؤ)۔

یہ آیت مشرکین عرب کے بارے میں خاص ہے، کیونکہ یہ قول اللہ تعالیٰ کے دوسرے قول کا نتیجہ ہے، ارشاد ربانی ہے: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ......"[۴] (سو جب حرمت والے مہینے گذر جائیں تو ان کو قتل کرو جہاں کہیں انہیں پاؤ)۔

اشہر حرم چار مہینے ہیں، جن میں عرب جنگ وجدال کو حرام سمجھتے تھے۔

اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے مشرکین عرب سے جزیہ نہیں لیا۔ عبدالرزاق نے امام زہری کے واسطے سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بت پرستوں سے جزیہ پر صلح کی، مگر ان میں سے جو عرب تھے ان سے صلح نہیں کی[۵]۔

ابن جریر طبری نے کہا: اس پر سب کا اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عرب کے بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنے سے انکار

(۱) الغایۃ القصوی ۲/ ۹۵۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۹۱۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۹، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۰، المغنی ۸/ ۵۰۰، الجامع لاحکام القرآن ۸/ ۱۱۰، المنتقی ۲/ ۱۷۳۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۵۔
(۴) سورۂ توبہ/ ۵۔
(۵) الجوہر النقی علی السنن الکبری لابن الترکمانی ۹/ ۱۸۷۔

فرمایا، ان سے صرف اسلام کا مطالبہ فرمایا یا تلوار[۱]۔

اس سلسلہ میں عقلی دلیل یہ ہے کہ مشرکین عرب کا کفر بڑا سنگین اور سخت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان ہی کے درمیان نشو ونما پائی، قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا، لہذا معجزہ ان کے حق میں زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن کے معانی ومفاہیم اور اس کی فصاحت وبلاغت اور اثر انگیزی سے زیادہ واقف تھے، اور جس شخص کا کفر بڑا سنگین اور سخت ہوگا اس سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کچھ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلٰى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ"[۲] (آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجئے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع (مسلمان) ہو جائیں)۔

یعنی ان سے جنگ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں[۳]۔

ایک قول امام مالک سے منقول ہے، اور یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، ان میں مشرکین اور بت پرست سب داخل ہیں، خواہ عرب ہوں یا عجم، خواہ قرشی ہوں یا غیر قرشی، یہی رائے امام اوزاعیؒ کی بھی ہے[۴]، ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی یہ حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصة نفسه بتقوى

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۴۳، اختلاف الفقہاء للطبری ۲۰۰۔
(۲) سورۂ فتح/ ۱۶۔
(۳) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۲۹۲، مجمع الزوائد ۵/ ۳۳۲، الأموال ص ۱۹۷۔
(۴) المدونہ ۱/ ۴۰۶، المنتقی ۲/ ۱۷۳، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، الجامع لاحکام القرآن ۸/ ۱۱۰، احکام أہل الذمہ ۱/ ۶۔

اللہ...... وقال: اغزوا باسم الله......وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم"(۱) (رسول اللہ ﷺ جب لشکر یا سریہ پر کسی کو امیر مقرر فرماتے، تو اس کو اپنے بارے میں اللہ سے ڈرنے کا حکم دے دیتے، پھر فرماتے: اللہ کا نام لے کر جہاد کرو... اور جب اپنے دشمن مشرکین سے ملو تو ان کو تین چیزوں کی طرف بلاؤ، ان تینوں میں سے جو مان لیں، تو تم بھی قبول کرلو، اور ان سے جنگ کرنے سے باز رہو)، ان تین چیزوں میں جزیہ کا بھی تذکرہ فرمایا۔

آپ ﷺ کا قول: "عدوك من المشركين" یا تو بت پرست اور ان کے جیسے دوسرے غیر اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے، یا تمام کفار، اہل کتاب اور بت پرست سب کو عام ہے، دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہے، اور وہ بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنا ہے، اس لئے کہ اگر آپ ﷺ کا ارشاد اہل کتاب کو چھوڑ کر بت پرستوں کے ساتھ خاص ہو، تو حدیث سے معلوم ہوگا کہ بت پرستوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اور اگر آپ ﷺ کا قول عام ہو تو بھی حدیث سے معلوم ہوگا کہ بت پرست اور اہل کتاب دونوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔

انہوں نے بت پرستوں سے جزیہ قبول کرنے کے لئے اہل کتاب اور مجوس پر قیاس کر کے استدلال کیا ہے، امام مالکؒ سے منقول ہے کہ تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا سوائے مشرکین قریش کے، اسی قول کو مالکیہ میں سے صاحب "المقدمات" ابن رشد، اور ابن الجہم نے اختیار کیا ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "اغزوا باسم الله... وإذا لقيت عدوك......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/۳۸۱، بلغۃ السالک ۱/۳۶۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۶، المقدمات علی ہامش المدونہ ۱/۴۰۰، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۴۔

مشرکین قریش سے جزیہ نہ لینے کی علت بیان کرنے میں مالکیہ میں اختلاف ہے، ابن الجہم نے اس کی علت عزت وشرافت اور اکرام بیان کی ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے نسبت حاصل ہے۔

قرویین نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ جزیہ کے مشروع ہونے سے پہلے تمام قریش مسلمان ہو چکے تھے، ان میں سے کوئی مشرک باقی نہیں رہا، لہذا اس کے بعد کوئی شرک پر باقی پایا جائے گا تو وہ مرتد ہوگا، لہذا اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا(۱)۔

مرتد سے جزیہ لینا:

۳۲- اسلام سے مرتد شخص سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا(۲)، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

وہ مقامات جہاں جزیہ لے کر کفار کو رکھا جائے گا:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب اور مجوس کو جزیہ کے ساتھ جزیرۃ العرب کے علاوہ دار الاسلام میں کسی بھی جگہ رکھنا جائز ہے، جزیرۃ العرب جنوب میں عدن کے آخری کناروں سے شمال میں شام کے اطراف تک اور مغرب میں جدہ اور اس کے ساحل سمندر کے آس پاس سے عراق کی مشرقی آبادی تک(۳) اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ بلاد حجاز میں ان کو رکھنا ناجائز ہے اور بلاد حجاز مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے صوبے ہیں(۴)۔

ملک حجاز کو چھوڑ کر جزیرۃ العرب کے دوسرے شہر یمن وغیرہ میں

(۱) الکافی ۱/۴۷۹، مواہب الجلیل ۳/۳۸۱۔
(۲) عمدۃ القاری للعینی ۱۴/۲۶۴، نیل الأوطار للشوکانی ۷/۲۱۹، کشاف القناع للبہوتی ۲/۱۱۸، المہذب مع المجموع للشیرازی ۱۸/۱۹۸۔
(۳) فتح القدیر ۵/۳۰۱۔
(۴) تہذیب الاسماء واللغات ۳/۸۰۔

جزیہ لے کران کورکھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے یہاں حجاز کے علاوہ جزیرہ کے دوسرے علاقہ میں جزیہ لے کران کو رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پورے جزیرۃ العرب میں ان کے لئے سکونت اختیار کرنا ممنوع ہے[(۱)]۔

ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے: "**أوصی رسول اللہ ﷺ عند موته بثلاث: أخرجوا المشرکین من جزیرة العرب، وأجیزوا الوفد بنحوما کنت أجیزهم، ونسیت الثالثة**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے وصال کے وقت تین چیزوں کی وصیت فرمائی: مشرکین کو جزیرۂ عرب سے نکال دینا، وفد جب آئیں تو انہیں اسی طرح انعامات دیتے رہنا، جیسے میں دیا کرتا تھا، تیسری بات یاد نہیں ہے)، یعقوب بن محمد کا بیان ہے کہ میں نے مغیرہ بن عبدالرحمٰن سے جزیرۃ العرب کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: مکہ، مدینہ، یمامہ اور یمن، اور یعقوب نے کہا: تہامہ کا شروع حصہ عرج۔

آپ ﷺ کا ارشاد: "**أخرجوا المشرکین من جزیرة العرب**" سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے جزیرۃ العرب سے مشرکین کو نکالنا واجب ہے، اس میں ہر مشرک داخل ہے، خواہ وہ بت پرست ہو یا یہودی، یا نصرانی یا مجوسی۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول: "**کان من آخر ما تکلم به رسول اللہ ﷺ أن قال: "قاتل اللہ الیهود والنصاری اتخذوا قبور أنبیائهم مساجد، لا یبقین دینان بأرض العرب" وفي روایة عن ابن شهاب أن رسول اللہ ﷺ قال: لایجتمع دینان في جزیرة العرب، قال ابن شهاب: ففحص عن ذلک عمر بن الخطاب حتی أتاه الثلج والیقین أن رسول اللہ ﷺ قال: لا یجتمع دینان في جزیرة العرب فأجلی یهود خیبر**"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے آخری کلام یہ فرمایا: اللہ تعالیٰ تباہ کرے یہود اور نصاریٰ کو، انہوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو مسجدیں بنالیا، آگاہ ہوجاؤ کہ عرب میں دودین ہرگز باقی نہ رہیں گے، ابن شہاب کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جزیرۂ عرب میں دودین جمع نہ ہوں گے، ابن شہاب کہتے ہیں: حضرت عمرؓ نے اس حدیث کی تحقیق کی جب ان کو اطمینان اور یقین ہوگیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دودین نہ رہیں گے، تو انہوں نے خیبر کے یہودیوں کو نکال دیا)۔

نیز حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی آخری وصیت یہ تھی کہ جزیرۂ عرب میں دودین نہ رہیں[(۲)]۔

حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**لأخرجن الیهود والنصاریٰ من جزیرة العرب حتی لا أدع إلا مسلما**" (میں ضرور جزیرۂ

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۷، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۱، منح الجلیل ۱/ ۷۵۸، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۱۔

(۲) حدیث: "أوصی عند موته بثلاث: أخرجوا المشرکین من جزیرة العرب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۷، ۱۲۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: قاتل اللہ الیهود و النصاری اتخذوا......" کی روایت امام مالک نے المؤطا (۲/ ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی) میں مرسلاً کی ہے، اس کی اصل صحیحین میں حضرت عائشہ سے ہے۔

(۲) حدیث: "کان آخر ما عهد به رسول اللہ ﷺ لا ینزل بجزیرة العرب دینان" کی روایت احمد (۶/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: (اس کی روایت احمد نے اور طبرانی نے اوسط میں کی ہے، امام احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے ابن اسحاق کے اور اس میں سماع کی صراحت ہے، مجمع الزوائد ۵/ ۳۲۵ طبع قدسی)۔

عرب سے یہود ونصاری کو نکالوں گا یہاں تک کہ جزیرۂ عرب میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا)[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جن کافروں سے جزیہ لے کر جزیرۃ العرب کے حجاز کے علاوہ دار الاسلام کے دوسرے شہروں میں رکھنا جائز ہے ان کو جزیرۃ العرب کے یمن وغیرہ میں بھی رکھنا جائز ہوگا جو بلاد حجاز میں نہیں آتے ہیں[۲]۔

ان کی دلیل حضرت ابوعبیدہؓ کا یہ قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری کلام یہ تھا کہ حجاز کے یہود اور اہل نجران کو جزیرۂ عرب سے نکال دو، اور جان لو کہ لوگوں میں بدترین وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے انبیاء علیہم السلام کی قبروں کو مسجد بنایا[۳]۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے قول: "**أخرجوا يهود أهل الحجاز**" سے معلوم ہوتا ہے کہ جن سے جزیہ قبول کیا جائے گا ان کو حجاز میں رہنے سہنے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسا کہ امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ ان لوگوں سے جزیہ کے بدلہ حجاز میں اقامت پر صلح کرے، اگر صلح کرلے تو صلح فاسد ہوگی، حجاز سے مراد جیسا کہ گذرا، مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے صوبے ہیں۔ آپ ﷺ کے ارشاد: "**أخرجوا أهل نجران من جزيرة العرب**" سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا علاقہ، یعنی یمن جزیرہ عرب میں سے ہے، نبی

---

(۱) حدیث: "**لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب**" کی روایت مسلم (۳/۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/۸۵، المغنی ۸/۵۳۰، کشاف القناع ۳/۲۳۴، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۱۷۹، ۱۸۵۔

(۳) حدیث: "**أخرجوا يهود أهل الحجاز و أهل نجران......**" کی روایت احمد (۱/۱۹۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد نے کئی سندوں سے اس کی روایت کی ہے، ان میں دو طریق کے روات ثقہ ہیں اور سند بھی متصل ہے (مجمع الزوائد ۵/۳۲۵ طبع القدسی)۔

کریم ﷺ نے جزیرۂ عرب سے ان کو نکالنے کا حکم اس لئے دیا کہ ان لوگوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی کی، جو آپ نے ان سے کیا تھا کہ کوئی نئی بات پیدا نہ کریں گے، سود نہیں کھائیں گے، پھر انہوں نے سود کھایا اور معاہدہ توڑ دیا، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان کو جزیرۂ عرب سے نکالنے کا حکم فرمایا، اس وجہ سے نہیں کہ جزیرۂ عرب میں ذمیوں کے لئے سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے[۱]۔

بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ "حضرت عمرؓ نے یہود ونصاری کو سرزمین حجاز سے نکال دیا تھا[۲]"۔

اور اس لئے بھی کہ کسی خلیفہ سے یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے یمن میں رہنے والے ذمیوں کو نکال دیا ہو، البتہ حضرت عمرؓ نے ذمیوں کو حجاز سے نکال دیا اور یمن میں بسایا[۳]۔

جس پر جزیہ مقرر کیا جائے گا اس کی شرائط:

۳۴- ذمی پر جزیہ عائد کرنے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں، انہی میں سے بلوغ، عقل، مرد ہونا، آزاد ہونا اور مالی قدرت، اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا ہے۔

ذیل میں ان شرائط کی تفصیل ہے۔

اول: بلوغ:

۳۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل ذمہ کے بچوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا[۴]، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان

---

(۱) المہذب مع المجموع ۸/۲۶۷۔

(۲) السنن الکبری للبیہقی ۹/۲۰۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۹۰۔

(۴) تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۰، الہدایہ ۲/۱۶۰، الاختیار ۴/۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۴۴، الجوہرۃ النیرہ ۲/۳۵۱، حاشیہ

اس میں اختلاف نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ، امام مالک، امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور ابوثور کی رائے ہے، ابن المنذر کہتے ہیں: میرے علم کے مطابق ان حضرات کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا[1] ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ......"[2] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جونہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں......)۔

المفاعلۃ کے وزن پر المقاتلۃ قتال سے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں جانب قتال کی اہلیت ہو، لہذا جو قتال کا اہل نہ ہو اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا، اور بچے قتال کے اہل نہیں ہیں[3]، اس لئے ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

نیز حضرت معاذؓ کی حدیث ہے (جواوپر گذری) جس میں آپ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے لیں۔

حالم وہ ہے جو بذریعہ احتلام یا بلوغ کی کسی دوسری علامت کے ذریعہ بالغ ہوا ہو۔ حدیث کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ بچوں پر جزیہ لازم نہیں ہوگا۔

حضرت عمر فاروقؓ نے فوج کے قائدین کے پاس خطوط لکھے کہ وہ جزیہ عائد کریں اور عورتوں اور بچوں پر عائد نہ کریں، ہاں ان پر جزیہ عائد کرو جن پر استرے چل چکے ہوں (یعنی بالغ ہو چکے ہوں)[4]۔

= ابن عابدین ۱۹۸/۴، مجمع الانہر ۱/۱/۶۷۱، الخراج ص ۱۲۲، المنتقی ۲/۶/۱۷۱، المقدمات لابن رشد ۱/۳۹۷، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۴، البدایہ لابن رشد ۱/۴۰۴، القوانین الفقہیہ ص۱۷۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۲۸۹، الأم ۴/۲۷۹، رحمۃ الأمہ ۲/۱۸۲، المہذب مع المجموع ۱۸/۷/۲۲، کشاف القناع ۳/۱۱۹، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۴۲، المبدع ۳/۴۰۸، المحلی ۷/۵۶۶۔

(۱) المغنی ۸/۷/۵۰۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۰۔

(۴) الاموال لابی عبید ص۵۱، الاموال لابن زنجویہ ۱/۱۵۱، محقق ڈاکٹر شاکر فیاض نے کہا: ابن زنجویہ کی سند صحیح ہے اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ابوعبید "من جرت علیه المو سی" کا معنی یوں کرتے ہیں: یعنی جو جوان ہو گیا ہو، حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حدیث اصل ہے کہ کس پر جزیہ واجب ہوگا اور کس پر واجب نہیں ہوگا، چنانچہ ہوشیار بالغ مردوں پر جزیہ عائد کیا، عورتوں اور بچوں پر نہیں، اور یہ اس لئے کہ مرد بالغ اگر جزیہ ادا نہیں کریں گے، تو ان کو قتل کیا جائے گا، اور جو قتل کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں جیسے چھوٹے بچے تو ان پر جزیہ عائد نہیں ہوگا[1]۔

حدیث گذر چکی ہے کہ بچوں پر جزیہ نہیں ہے، مسلمانوں کا اس پر عمل بھی رہا ہے[2]۔

حضرت خالد بن ولید نے اہل بصری سے صلح کی تھی کہ وہ لوگ ہر بالغ کی طرف سے ایک دینار اور ایک جریب (چمڑا کا تھیلا) گندم بطور جزیہ ادا کریں گے، حضرت ابوعبیدہؓ نے اہل انطاکیہ سے جزیہ یا جلاوطنی پر صلح کی تھی، چنانچہ بعض اہل انطاکیہ وطن چھوڑ کر چلے گئے اور بعض رہ گئے، جو لوگ رہ گئے ان کو امن دیا اور ہر بالغ پر ایک دینار اور ایک جریب گندم عائد کیا۔

حضرت عمرو بن العاص نے اہل مصر پر دو دو دینار عائد کئے اور عورتوں و بچوں پر کچھ عائد نہیں کیا[3] اور اس لئے بھی کہ جزیہ جان کی حفاظت کے لئے لیا جاتا ہے، اور بچوں کی جان بغیر جزیہ کے محفوظ ہے[4]۔

۳۶- ذمی کے بچے جب بالغ ہو جائیں تو کیا معاہدہ پھر سے کیا جائے گا، یا اس کے باپ کا معاہدہ کافی ہوگا؟

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا بھی ایک قول

(۱) الأموال لابی عبید ص۵۱، ۵۳۔

(۲) الأموال لابی عبید ص ۵۴۔

(۳) فتوح البلدان ص ۱۲۰، ۱۵۴، ۲۲۰۔

(۴) المغنی ۸/۷/۵۰۔

یہ ہے کہ باپ ہی کا معاہدہ کافی ہوگا، کیونکہ عقد اول میں بالغین اور آئندہ بالغ ہونے والی اولاد سب داخل ہیں، یہی قانون عہد رسالت، خلفاء راشدین اور ہر زمانہ کے تمام خلفاء کے دور میں جاری رہا، کسی خلیفہ نے بالغ ہونے والے ذمی سے نیا عقد نہیں کیا[(۱)]۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں بالغ ہونے والے بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو عقد ذمہ کو اختیار کرے یا اپنے محفوظ مقام پر چلا جائے، اگر عقد ذمہ کو اختیار کرتا ہے تو عقد ذمہ منعقد ہوجائے گا، اور اگر اپنے محفوظ مقام پر جانا چاہتا ہے تو جانے کی اجازت دی جائے گی[(۲)]۔

اگر اپنی قوم وخاندان کے سال کی ابتداء میں بالغ ہو تو اس سے سال کے آخر میں ان ہی لوگوں کے ساتھ جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر درمیان سال میں بالغ ہوا تو سال کے آخر میں مدت کے تناسب سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔

دوم: عقل:

۳۷- ابن ہبیرہ، ابن قدامہ اور ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون ذمی سے جزیہ نہیں لیا جائے گا[(۳)]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۹۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، المغنی ۸/ ۵۰۸، کشاف القناع ۳/ ۱۲۱، احکام اہل الذمۃ ۱/ ۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۵۔

(۳) البدائع ۹/ ۴۳۳۰، فتح القدیر ۵/ ۲۹۳، الخراج مع شرحہ الرتاج ۲/ ۱۰۵، کتاب السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۱، الکافی ۱/ ۴۷۹، مختصر خلیل ص ۱۱۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۹، الغایۃ القصوی ۲/ ۹۵۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۴، نہایۃ المحتاج

قرطبی نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے، لیکن ابن رشد نے مجنون میں اختلاف نقل کیا ہے، اور امام نووی نے "البیان" کے حوالہ سے شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ نقل کیا ہے کہ مجنون مریض اور کھسٹ بوڑھے کے حکم میں ہے، پھر خود فرمایا: اس قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے[(۱)]۔

سوم: مرد ہونا:

۳۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اہل ذمہ کی عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، دلائل گزر چکے ہیں[(۲)]۔

چہارم: آزاد ہونا:

۳۹- جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ ذمی غلاموں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، خواہ غلام مسلمان کا ہو یا کافر کا، ابن المنذر، ابن ہبیرہ، ابن قدامہ اور ابن رشد نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

کیونکہ جزیہ کی مشروعیت ذمیوں کے حق میں قتل کے بدلہ ہوئی ہے، اور ہمارے حق میں نصرت کے عوض ہوئی، اور غلام کی جان جزیہ کے بغیر محفوظ ہے اور اس پر مدد کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ مدد کرنے سے عاجز ہے، تو جب اس کے حق میں اصل نہیں ہے، تو

= ۸/ ۸۴، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۵، المغنی ۸/ ۵۰۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۹، المبدع ۳/ ۴۰۸، الانصاف ۴/ ۲۲۲، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۴۲، ۴۷۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۱۱۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الاختیار ۴/ ۱۳۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۸، الخراج لابی یوسفؒ ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، المنتقی ۲/ ۱۷۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۵، رحمۃ الأمہ ۲/ ۱۸۲، المیزان ۲/ ۱۸۹، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۴۲، کشاف القناع ۳/ ۱۱۹، الافصاح ۲/ ۲۹۴، الخراج لابن آدم ص ۶۷۔

بدل بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا[1]۔

امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ غلام اگر کسی کافر آقا کا مملوک ہوتو اس کے آقا سے جزیہ لیا جائے گا، دلیل حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: **"لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا مما في أيديهم، لأنهم أهل خراج يبيع بعضهم بعضا، ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد أن أنقذه الله منه"**[2] (ذمیوں کے غلام کومت خریدو اور نہ ان کے قبضہ کی اراضی خریدو، کیونکہ یہ اہل خراج ہیں، وہ ایک دوسرے کوفروخت کریں، تم میں سے کوئی ذلت پر برقرار نہ رہے جبکہ اللہ نے اس کو اس سے نجات دے دی)۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر نے چاہا کہ پورا جزیہ لیا جائے، کیونکہ جب مسلمان خرید لے گا تو اس غلام کا جزیہ ساقط ہوجائے گا، اور جب تک ذمی کے پاس رہے گا، ذمی اپنی طرف سے اور اپنے مملوک کی طرف سے خراج رؤوس (جزیہ) ادا کرے گا[3]۔

اور اس لئے بھی کہ غلام مرد، مکلّف، طاقتور اور کمانے والا ہے، اس لئے اس پر آزاد کی طرح جزیہ واجب ہوگا[4]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۴، فتح القدیر ۵/ ۲۹۴، الاختیار ۴/ ۱۳۸، المقدمات ۱/ ۳۹۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۹، کفایۃ الاخیار ۲/ ۱۳۳، المغنی ۸/ ۵۱۰ کشاف القناع ۳/ ۱۲۰، الاحکام السلطانیہ للفراء ص ۱۵۴، احکام أہل الذمہ، لابن القیم ۱/ ۵۵، الافصاح لابن ہبیرہ ۲/ ۲۹۴، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/ ۱۸۲، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۸۴، الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔

(۲) السنن الکبری ۹/ ۱۹۴، مصنف عبدالرزاق ۶/ ۴۶۔

(۳) الإجماع لابن المنذر ص ۵۹، المغنی ۸/ ۵۱۰، احکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۵۶، کتاب الروایتین والوجہین ۲/ ۳۸۲، مکتبۃ المعارف الریاض طبع اول ۱۴۰۵ھ۔

(۴) المغنی ۸/ ۵۱۰۔

پنجم: مالی قدرت:

۴۰ - بعض فقہاء کے یہاں جزیہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ ذمی کو مالی قدرت ہو، لہذا کام کرنے سے عاجز محتاج پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کام کی طاقت رکھنے والے فقیر پر جزیہ عائد ہوگا، کام پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور ایک غیر مشہور قول کے مطابق امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ کام کرنے پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر پر جزیہ نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"**[1] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا ہے مگر اس کی بساط کے مطابق)۔ آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ کمانے سے عاجز فقیر کے بس میں نہیں ہے کہ جزیہ ادا کرسکے، اور جب معاملہ ایسا ہے تو اس کو ادائیگی کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، حضرت عمر بن الخطابؓ نے مردوں میں مالدار پر ۴۸ / درہم، متوسط پر ۲۴ / درہم اور کمانے کی قدرت رکھنے والے محتاج ذمی پر ۱۲ / درہم متعین فرمایا تھا[2]۔

اس طرح حضرت عمرؓ نے تین طبقے کے لوگوں پر جزیہ مقرر فرمایا تھا، جس میں ادنی درجہ کمانے والا فقیر ہے، اس کے مفہوم سے معلوم ہوا کہ کمانے کی قدرت نہ رکھنے والے محتاج پر جزیہ واجب نہیں ہوگا، حضرت عمرؓ کا فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا تھا، کسی صحابی نے انکار نہیں کیا، اس لئے یہ اجماع ہوگیا[3]۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۶۔

(۲) السنن الکبری ۹/ ۱۹۶۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۰، فتح القدیر ۵/ ۲۹۴، الاختیار ۴/ ۱۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۷، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، الکافی ۱/ ۴۷۹، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، بلغۃ السالک

فقہاء کہتے ہیں کہ جزیہ مال ہے جو سال گذرنے پر واجب ہوتا ہے، لہذا کمانے سے عاجز فقیر پر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ زکاۃ اور دیت لازم نہیں ہوتی ہے (۱)۔

ادائیگی سے عاجز شخص شرعاً حقوق العباد میں معذور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (۲) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، لہذا جزیہ میں بدرجہ اولیٰ معذور ہوگا۔

شافعیہ اور ابوثورؒ کی رائے یہ ہے کہ کمانے پر قادر محتاج کے ذمہ جس طرح جزیہ واجب ہوتا ہے اسی طرح کمانے پر قدرت نہ رکھنے والے فقیر پر بھی عائد ہوگا، البتہ اس کے ذمہ دین کی حیثیت سے ہوگا، جب وہ خوش حال ہوگا تو اس سے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" (۳) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور حضرت معاذؓ کی سابق حدیث کا عام ہونا ہے: "أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا" یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کریں (۴)۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ قتل اور دارالاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اس لئے معذور اور غیر معذور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، لہذا فقیر سے جزیہ اسی طرح لیا جائے گا جس طرح مالدار سے لیا جائے گا (۱)۔

ششم: گرجا گھر میں عبادت کرنے والا راہب نہ ہو:

۱۴۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ راہب جو لوگوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہوں، رائے ومشورہ اور جنگی فکری تدابیر اور حیلوں میں شریک ہوں، تو ان سے بھی جزیہ وصول کیا جائے گا، بلکہ ان سے بدرجہ اولی جزیہ لیا جائے گا، کیونکہ یہ تو کافروں کے سرغنہ ہیں، ان کے علماء کا درجہ رکھتے ہیں۔

لیکن وہ راہب جو دنیا سے الگ ہوکر گرجا میں عبادت کرنے کے لیے ہوں، لوگوں کے ساتھ ان کا میل جول نہ ہو، ان سے جزیہ لینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ جیسا کہ قدوری کی روایت ہے، امام مالکؒ اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے اور ایک قول امام شافعی کا بھی ہے کہ ایسے راہبوں پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، خواہ کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہوں، کیونکہ رہبان، نہ قتل کئے جاتے ہیں اور نہ ہی ان سے تعرض کیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یزید بن ابی سفیان کو شام روانہ کرتے وقت نصیحت کی تھی کہ نہ کسی بچہ کو قتل کرو نہ کسی عورت کو، عنقریب ایسی قوموں پر تم لوگوں کا گزر ہوگا جنہوں نے اپنے آپ کو ہر طرف سے کاٹ کر گرجا میں عبادت کے لئے محبوس کرلیا ہوگا، ان سے تعرض نہ کرو، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انہیں ان کی گمراہی پر موت دے دے اور تم کو کچھ ایسے لوگ ملیں گے جنہوں نے اپنے سر کے بیچ حصہ کو منڈا رکھا ہوگا تو تلوار سے ان کو قتل کردو۔

اور جب راہب کو قتل نہیں کیا جائے گا تو اس کی جان عقد ذمہ کے

= ۱/۳۶۷، المغنی ۸/۵۰۹، المبدع ۳/۴۰۹، الإنصاف ۴/۲۲۴، کشاف القناع ۳/۱۲۱، مغنی ذوی الأفہام عن الکتب الکثیرۃ فی الأحکام ص ۱۰۴، أحکام أہل الذمہ ۱/۴۸، مغنی المحتاج ۴/۲۴۶۔

(۱) المغنی ۸/۵۰۹، المبسوط ۱/۷۹، فتح القدیر ۵/۲۹۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

(۴) حدیث: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم ديناراً" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) پر گذر چکی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۷، المہذب مع المجموع ۱۸/۲۳۲، الاحکام السلطانیہ ص ۱۴۵، مغنی المحتاج ۴/۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/۸۵، رحمۃ الأمۃ ۲/۱۸۰، المیزان للشعرانی ۲/۱۸۵۔

بغیر محفوظ ہے اور چونکہ جزیہ جان کی حفاظت ہی کے لیے واجب ہوتا ہے، اس لئے اس پر واجب نہیں ہوگا، جس طرح بچہ اور عورت پر واجب نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ راہب جملہ فقراء میں سے ہے، اس لئے کہ اس کے پاس تھوڑا ہی مال چھوڑا جاتا ہے[1]۔

امام محمد بن الحسن امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ ان راہبوں پر جزیہ متعین کیا جائے گا جو کمانے پر قادر ہوں، یہی ایک قول امام ابو یوسفؒ اور امام احمد کا بھی ہے، نیز امام ابو یوسف فرماتے ہیں: وہ راہب جو اپنی عبادت گاہوں میں رہتے ہیں اور مالدار ہیں، ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر محتاج ومساکین ہیں اور مالدار لوگ ان کو صدقہ دیتے ہیں، تو ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اسی طرح اہل گرجا کا معاملہ ہے کہ اگر مالدار ہوں تو ان پر جزیہ عائد کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنا سارا مال ایسے شخص کو دے دیں، جو ان کی عبادت گاہوں اور ان میں رہنے والے راہب اور انتظام کاروں پر خرچ کرے تو ان سے جزیہ لیا جائے گا۔

راہبوں سے جزیہ لینے میں کمانے پر قادر ہونے کی جو قید لگائی گئی ہے اس پر دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے:

اول: کام پر قادر شخص اگر کام ترک کردے تو اس سے جزیہ لیا جائے گا، اسی طرح کام کرنے پر قدرت رکھنے والے راہب سے بھی لیا جائے گا۔

دوم: قابل کاشت خراجی زمین کو اگر اس کا مالک بے کار چھوڑ دے تو اس سے خراج ساقط نہیں ہوگا، اسی طرح کمانے پر قادر راہب اگر کام چھوڑ دے تو بھی اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

اس کے علاوہ راہب سے جزیہ نہ لینے پر جن دلائل سے پہلی رائے رکھنے والوں نے استدلال کیا ہے ان ہی سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے اس طرح کہ ان دلائل کو ان راہبوں پر محمول کیا ہے جو کام پر قدرت نہ رکھتے ہوں، اور مالداروں کے صدقات پر گزر بسر کرتے ہوں[1]۔

امام شافعیؒ کے صحیح اور معمول بہ قول کے مطابق اور ابوثور کے نزدیک ان راہبوں پر جزیہ واجب ہوگا جو اپنی عبادت گاہوں اور اپنے گرجاؤں میں دنیا سے الگ ہوکر عبادت میں مصروف ہوں، خواہ مالدار ہوں یا نہ ہوں، کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہوں۔

امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: "**حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)، اس میں تمام راہب شامل ہیں، خواہ وہ کام پر قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں، خواہ مالدار ہوں یا نہ ہوں، اسی طرح ان احادیث کا بھی عام ہونا ہے جن میں ہر بالغ سے جزیہ لینے کی صراحت ہے جیسے حضرت معاذؓ کی یہ سابقہ حدیث: "**أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً**" (رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کریں)، اور حضرت عمرؓ کی یہ سابقہ حدیث: "**ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى**" (جزیہ ان ہی پر عائد کیا جائے، جن پر استرا چل چکا ہو)، نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز کا اثر ہے جس کو

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، البدائع ۹/ ۴۳۳۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۹، اللباب ۴/ ۱۴۵، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۷۹، المنتقی ۲/ ۱۷۶، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۱، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۴، المغنی ۸/ ۵۱۰، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰، المبدع ۳/ ۴۱۰، الاختیارات جمع البعلی ص ۳۱۹۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۴، ۲۹۵، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۱، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، الرتاج المرصد علی خزانہ کتاب الخراج ۲/ ۹۹، ۱۰۱، الارشاد بغداد ۱۹۷۵ء، الجوہرۃ النیرہ ۲/ ۳۵۱، الاختیار ۴/ ۱۳۸۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

ابوعبید نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عبادت گاہوں کے راہبوں پر فی راہب دو دینار مقرر کیا۔

عقلی دلیلیں دو ہیں:

اول: جزیہ جان کی حفاظت کا بدل ہے، اور راہب کی جان بھی غیر محفوظ ہے، لہذ اس پر بھی جان کی حفاظت کے عوض جزیہ واجب ہوگا۔

دوم: جزیہ دارالاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اور دارالاسلام سے فائدہ اٹھانے میں راہب بھی دوسرے ذمیوں کی طرح ہے، لہذا راہب سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

ہفتم: اپاہج کرنے والی بیماریوں سے محفوظ ہونا:

۴۲ - جس ذمی پر جزیہ واجب ہوا گر وہ اپاہج کرنے والی آفت میں مبتلا ہوجائے، جیسے مرض، اندھاپن، یا درازی عمر جو قتال اور کام کرنے سے عاجز کردے تو کیا اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا یا نہیں؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام احمدؒ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت یہ ہے کہ ان مذکورہ لوگوں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اگر چہ مالدار ہوں، یہی ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''قَاتِلُو الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ''(۲) (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ آخرت پر)۔

آیت کا منشاء یہ ہے کہ جزیہ ان لوگوں سے لیا جائے جو قتال کی قدرت رکھتے ہوں، اس لئے کہ جولڑنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں ان سے لڑنے کا حکم دینا محال ہے، اس لئے کہ قتال دو آدمیوں کے درمیان ہوتا ہے، اور ان پیشہ ور کے درمیان ہوتا ہے جو اس پر قادر ہوں، اسی وجہ سے جزیہ ان لوگوں سے وصول نہیں کیا جاتا ہے جو قتال کی قدرت نہ رکھتے ہوں، جیسے: اندھا، اپاہج، مفلوج، شیخ فانی، خواہ یہ لوگ مالدار ہوں یا مالدار نہ ہوں، اور اس لئے بھی کہ جزیہ ان ہی لوگوں سے لیا جاتا ہے جن کا قتل مباح ہو، اور ان لوگوں کا قتل مباح نہیں ہے(۱)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ اپاہج، اندھے اور عمر دراز بوڑھوں سے جزیہ لیا جائے گا، اگر مالدار ہوں(۲)، ان کی دلیل یہ ہے کہ اپاہج کرنے والی آفات میں مبتلا اشخاص بھی لڑنے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ جنگ وجدال کے سلسلہ میں ذی رائے ہوں تو ان کو قتل کیا جاتا ہے لہذا ان پر بھی جزیہ واجب ہوگا، جیسا کہ دوسروں پر واجب ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ ایسے محتاج پر جزیہ واجب ہوتا ہے جو کمانے پر قادر ہو، اور ان آفت زدہ لوگوں کے پاس مال کا پایا جانا کمانے پر قدرت رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے، لہذا ان پر بھی جزیہ واجب ہوگا اگر مالدار ہوں، اور اگر محتاج ہوں تو ان پر واجب نہیں ہوگا(۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، الأم ۴/ ۲۸۶، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، الاموال لأبی عبید ص ۵۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۱) البدائع ۹/ ۴۳۳۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۱، الاختیار ۴/ ۱۳۸، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰، الإنصاف ۴/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۹۶۔

(۲) الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۷۹، حاشیۃ الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۴۱، الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۳، الہدایہ ۲/ ۱۶۰ فتح القدیر ۵/ ۲۹۳، الاختیار ۴/ ۱۳۸۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۳۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

اس کی دلیل حضرت خالد بن ولیدؓ کا وہ صلح نامہ ہے جو ان کے اور اہل حیرہ کے درمیان طے پایا تھا: جو بوڑھا کام سے عاجز ہوجائے یا اس کو کوئی آفت پیش آجائے یا مال دار ہو پھر غریب ہوجائے اور ایسا ہوجائے کہ اس کے ہم مذہب اس پر صدقہ کریں، تو اس کا جزیہ ساقط ہوجائے گا، اور اس کی اور اس کے اہل وعیال کی پرورش بیت المال سے کی جائے گی، جب تک وہ دارالاسلام میں مقیم رہیں، اگر وہ دارالاسلام سے نکل جائیں گے تو ان کے اہل وعیال کا نفقہ مسلمانوں پر نہیں ہوگا[1]۔

ابوثور کا مذہب یہ ہے کہ اپاہج کرنے والی آفات میں مبتلا لوگوں سے جزیہ لیا جائے گا اگر چہ مالدار نہ ہوں، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عام ہونا ہے: "حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔ اس میں اپاہج، اندھے اور عمر دراز بوڑھے داخل ہیں، نیز ان احادیث کا عام ہونا ہے جن سے مطلق ہر بالغ سے جزیہ لینا معلوم ہوتا ہے جیسے: حضرت معاذؓ کی سابقہ حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے ان کو ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرنے کا حکم دیا تھا، اور حضرت عمرؓ کی سابقہ حدیث کہ ان ہی سے جزیہ وصول کیا جائے جن پر استرا چل چکا ہو، عقلی دلیل یہ ہے کہ جزیہ جان کی حفاظت کا بدل ہے، اور یہ لوگ بھی دوسروں کی طرح جان کی حفاظت سے فائدہ اٹھانے والے ہیں، لہذا ان آفات کی وجہ سے ان سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، نیز جزیہ دارالاسلام میں رہنے کا بدل ہے، اور یہ لوگ دارالاسلام سے فائدہ اٹھانے میں دوسروں کی طرح ہیں، لہذا ان سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ معذورین سے اجرت ساقط نہیں ہوتی ہے[1]۔

(۱) الخراج لابی یوسف ر ۱۴۴، الاموال لابی عبید ۱/ ۴۶ طبع حجازی۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

رجسٹر میں ذمیوں کے نام اور اوصاف درج کرنا:

۴۳- عامل، جزیہ اہل ذمہ سے اس رجسٹر کے مطابق وصول کرے گا، جس میں ان کے نام، اوصاف، حالات اور کس پر کتنا واجب ہے، درج ہو۔ شیرازی نے "المہذب" میں لکھا ہے: امام کی ذمہ داری ہے کہ ذمیوں کی تعداد، ان کے نام، ان کا حلیہ ان صفات کے ذریعہ جن میں مرور ایام سے تبدیلی نہ آئی ہو لکھوا دے، مثلاً لمبا ہے، یا پست قامت، یا میانہ قد، گورا، یا سیاہ، یا گندمی، یا سرخ وزرد رنگ، یا بڑی اور بہت سیاہ آنکھوں والا، یا ملی ہوئی بھوؤں والا، یا تنگ نتھنے اور درمیان سے بلند ناک والا، اور جس سے جتنا لیا جائے گا وہ بھی درج کرے، اور ہر ایک جماعت پر ایک نقیب مقرر کردے تا کہ وہ جزیہ کی وصولی کے وقت اپنے حلقے کے سارے ذمیوں کو جمع کرے، اور اس کو بھی لکھے جو بلوغ کی وجہ سے جزیہ دینے میں ان کے ساتھ داخل ہو اور جو موت کی وجہ سے خارج ہوجائے[2]۔

جزیہ کی مقدار:

۴۴- جزیہ کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: باہمی رضامندی اور صلح سے جزیہ طے ہوا ہو۔

دوسری قسم: امام بزور طاقت ملک فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں پر جزیہ مقرر کرے۔

پہلی قسم کا جزیہ صلحیہ ہے، اس کی کوئی مقدار نہیں ہے، بلکہ

(۱) الأم ۴/ ۲۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶۔

(۲) المہذب مع المجموع ۱۸/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۵۔

ذمیوں اور امام کے درمیان جتنا طے پا جائے وہی ہوگا[۱]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ صلحیہ کی مقدار مختلف علاقوں میں مختلف رہی ہے۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار نئے کپڑے کے جوڑے پر صلح کی، نصف ماہ صفر میں اور باقی رجب کے مہینہ میں مسلمانوں کو ادا کیا کریں گے۔

اور حضرت معاذؓ کو اہل یمن کے ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کرنے کا حکم دیا۔

حضرت عمرؓ نے بنو تغلب سے صلح کی کہ مسلمانوں کی زکاۃ کا دوگنا ادا کریں گے، بیہقی حضرت عبادہ بن نعمان تغلبی سے ایک طویل حدیث میں روایت کرتے ہیں، اس میں ہے کہ حضرت عمر نے بنو تغلب کے نصاری سے مسلمانوں کے صدقات کی دوگنی مقدار پر صلح کی، انہوں نے کہا: ہم عرب ہیں عجمی جو دیتے ہیں ہم نہیں دیں گے، البتہ آپ ہم سے ایسے لیجئے جیسے آپ مسلمانوں سے لیتے ہیں، یعنی صدقہ، حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ مسلمانوں کے ذمہ فرض ہے، تو ان لوگوں نے کہا: پھر آپ اسی نام سے جتنا چاہیں لے لیں، جزیہ کے نام سے نہیں، حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا، اور دونوں اس پر راضی ہوگئے کہ صدقہ کا دوگنا ادا کریں گے، اس روایت کے بعض سلسلوں میں ہے: تم اس کا جو نام رکھو[۲]۔

دوسری قسم جزیہ عنویۃ ہے، اس کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ مقدار متعین ہے، چنانچہ مالدار پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ کے لوگوں پر چوبیس (۲۴) درہم، اور کمانے پر قادر محتاج پر بارہ (۱۲) درہم امام مقرر کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے مالدار مردوں پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ کے لوگوں پر چوبیس (۲۴) درہم، اور محتاج پر بارہ (۱۲)، درہم مقرر فرمائے[۱]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ محض رائے کی بنیاد پر مقدار کی تعیین نہیں ہوتی ہے[۲] اس لئے ہم نے سمجھا کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہوگا، لہذا ہم نے بھی اسی کو اختیار کیا، اور حضرت عمر نے یہ کام صحابہ کی موجودگی میں کیا۔

نیز زمین کے خراج پر جزیہ کو قیاس کیا ہے، اور خراج حسب استطاعت مقرر کیا جاتا ہے، زمین اور اس کی پیداواری صلاحیت کے الگ الگ ہونے سے خراج بھی الگ الگ ہوتا ہے، تو اسی طرح ضروری ہے کہ جزیہ بھی حسب طاقت اور امکان ہو، لہذا جزیہ بھی آدمی کی طاقت اور اس کی مالی صلاحیت کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ جزیہ مسلمانوں کی مدد کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور مسلمانوں کی جانب سے نصرت الگ الگ ہوتی ہے، فقیر دارالاسلام کی مدد پیدل ہوکر کرتا ہے، متوسط درجہ والا پیدل اور سوار ہوکر مدد کرتا ہے، مالدار خود سوار ہوکر اور دوسرے کو سوار کرکے مدد کرتا ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ جزیہ آدمی کی طاقت اور اس کی مالی صلاحیت کے بقدر ہو[۳]۔

۴۵- غنی، متوسط اور فقیر سے کیا مراد ہے، اس سلسلہ میں حنفیہ کے پانچ مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) فتح القدیر ۵/۲۸۸، تبیین الحقائق ۳/۲۷۶، الہدایہ ۲/۱۵۹، الاختیار ۴/۱۳۷، بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۱۔

(۲) نصب الرایہ ۲/۳۶۳، السنن الکبری ۹/۲۱۶، الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۰، الاموال لأبی عبید ص ۴۰، والأموال لابن زنجویہ ۱/۱۳۱۔

(۱) نصب الرایہ ۳/۴۴۷، الأموال لابی عبید ص ۵۶، الاموال لابن زنجویہ ۱/۱۶۰، السنن الکبری ۹/۱۹۶۔

(۲) المبسوط ۱۰/۷۸، البدائع ۹/۴۳۳۲۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ ۵/۲۹۰، احکام القرآن للجصاص ۳/۹۷، فتح القدیر ۵/۲۹۰۔

اول: بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو اس نصاب کا مالک نہ ہو جس میں مسلمانوں پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، اور وہ دوسو درہم ہے تو وہ فقیر ہے، اور جو دوسو درہم کا مالک ہو، وہ متوسط درجہ ہے، اور جو چار ہزار درہم اور اس سے زائد کا مالک ہو وہ غنی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ چار ہزار اور اس سے کم نفقہ ہے، اور اس سے اوپر کنز (خزانہ) ہے۔

دوم: جو نصاب کا مالک نہ ہو، وہ فقیر ہے، جو دوسو درہم سے لے کر دس ہزار درہم سے کم کا مالک ہو وہ متوسط درجہ والا ہے، اور جو دس ہزار درہم سے زائد کا مالک ہو وہ غنی ہے، یہ کرخی کا قول ہے۔

سوم: بشر بن غیاث کا قول ہے کہ جو اپنے اور اہل وعیال کی خوراک اور اس سے زیادہ کا مالک ہو وہ غنی ہے، اور اگر صرف بقدر خوراک ہی کا مالک ہو تو متوسط درجہ ہے، اور جس کے پاس بقدر کفایت بھی مال نہ ہو وہ کام پر قدرت رکھنے والا یا کمانے والا فقیر ہے۔

چہارم: امام ابویوسفؒ ''کتاب الخراج'' میں لکھتے ہیں: مالدار جیسے صرّاف، کپڑا فروش، صاحب جائداد، تاجر، معالج، طبیب اور ہر وہ شخص جس کے پاس کوئی صنعت یا تجارت ہو، اور کماتا ہو تو ہر صنعت وتجارت والے سے اس کی تجارت اور صنعت کے بقدر ہے، اڑتالیس (۴۸) درہم مالدار سے، چوبیس (۲۴) درہم متوسط درجہ والے سے لئے جائیں گے، الغرض جس کی صنعت اڑتالیس (۴۸) درہم کے لائق ہو اس سے اتنا ہی لیا جائے گا، جس کی صنعت چوبیس (۲۴) درہم کے لائق ہو اس سے اتنا ہی لیا جائے گا اور مزدوری کرنے والے سے بارہ (۱۲) درہم وصول کئے جائیں گے، جیسے درزی، رنگریز، موچی اور ان جیسے لوگ [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/۴۳۳۲، فتح القدیر ۵/۲۹۱، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، ۱۲۴۔

پنجم: ابوجعفر طحاوی نے کہا ہے: اس سلسلہ میں ہر شہر کے عرف کا اعتبار ہوگا، چنانچہ بلخ میں پچاس ہزار کا مالک مالداروں میں شمار ہوتا ہے لیکن بصرہ میں نہیں، وہ ہر شہر میں اس کے عرف کا اعتبار کرتے ہیں، لہذا جس شہر میں لوگ جس کو فقیر یا متوسط یا غنی سمجھتے ہوں تو وہ ویسا ہی ہوگا، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے، موصلی کہتے ہیں: مختار قول کے مطابق ہر شہر میں وہاں کے باشندے کو دیکھا جائے گا اور ان لوگوں کے عرف وعادت کا لحاظ رکھا جائے گا، کیونکہ شہروں کے رواج اور عرف مختلف ہوتے ہیں [1]۔

۴۶ - مالکیہ کے یہاں جزیہ کی دو قسمیں ہیں: صلحیہ، عنویہ۔

پہلی قسم: جزیہ صلحیہ: یہ وہ جزیہ ہے جو ان لوگوں کے ساتھ طے کیا جائے، جو اپنی جان ومال اور اپنے ملک کو اس سے بچالیں کہ مسلمان ان پر جنگ کے ذریعہ قبضہ کریں، بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مقدار کی کوئی حد نہیں ہے، بلکہ اس کی مقدار وہ ہے جس پر دونوں فریق متفق ہوجائیں۔ ابن رشد نے کہا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ اگر صلحی اتنی مقدار دے جو عنوی پر لازم ہے تو امام کے لئے قبول کرنا ضروری ہے، اور اس سے جنگ کرنا امام کے لئے جائز نہیں ہوگا، دلائل وہی ہیں جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

دوسری قسم: جزیہ عنویہ: یہ وہ جزیہ ہے جو بزور طاقت فتح کئے جانے والے ملک کے رہنے والوں پر عائد ہوتا ہے، اور وہ سونے کے مالک پر چار دینار اور چاندی کے مالک پر چالیس درہم بلا کمی وزیادتی کے ہوں گے، اسی طرح ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے کہ مالدار پر اڑتالیس (۴۸) درہم، متوسط درجہ والے پر چوبیس (۲۴) درہم اور فقیر پر بارہ (۱۲) درہم ہوں گے، اور اسی کو خرقی نے اختیار کیا ہے، غنی اور فقیر کی تعریف کے بارے میں عرف معیار ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۵/۲۹۱، الاختیار ۴/۱۳۷، ردالمحتار ۴/۱۹۷۔

ان کی دلیل امام مالکؒ کی یہ روایت ہے کہ حضرت نافع حضرت اسلم مولی عمر سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے سونے والوں پر چار دینار اور چاندی والوں پر چالیس درہم مقرر کئے، اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین ایام کی ضیافت بھی لازم قرار دی۔ باجی نے کہا ہے: ارزاق المسلمین (رسد) سے مراد ان کے پاس رہنے والے مسلمان فوجیوں کی رسد اور ضیافت سے مراد اہل ذمہ کے پاس سے گذرنے والے مسلمانوں کی ضیافت ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس مقدار کی تعیین اس لئے کی کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کی محنت اور ان کے مفاد اور اہل جزیہ کے برداشت کرنے کے حالات کو دیکھا[1]۔ جہاں تک اسلامی فوجوں کی رسد اور ضیافت کی بات ہے، تو امام مالکؒ فرماتے ہیں: ہمارے خیال میں اب ذمیوں سے ضیافت اور رسد کی ذمہ داری اٹھالی جائے، چونکہ اس میں زیادتی اور ظلم ہونے لگا ہے، اور یہ سد باب کے لئے ہے، دسوقی نے باجی سے نقل کر کے اس کی تائید کی ہے کہ اگر ظلم ہونا بند ہوجائے تو پھر ذمیوں سے مذکورہ حقوق رسد اور ضیافت ساقط نہیں ہوں گے[2]۔

۴۷- شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کی رائے جس کو یعقوب بن بختان نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ کم سے کم جزیہ خالص سونے کا ایک دینار ہے، زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے، امام کے لئے قوت کی حالت میں جائز نہیں ہے کہ ذمیوں سے ایک دینار سے کم پر صلح کرے، ہاں اگر اضافہ کرنا چاہے تو اضافہ درست ہوگا، بلکہ زیادہ کرنے کی کوشش کرنا مستحب ہے، اس طور پر کہ ذمیوں سے مطالبہ کیا جائے کہ ایک دینار سے زیادہ ادا کریں جبکہ توقع ہو کہ ذمی اضافہ قبول کرلیں گے، اگر معلوم ہوجائے کہ زیادتی کا مطالبہ قبول نہیں کریں گے تو پھر اضافہ کی کوشش کی کوئی ضرورت نہیں، اور اگر اسلامی حکومت کمزور ہو تو ایک دینار سے کم پر راضی ہونا امام کے لئے جائز ہے۔

ان کی دلیل حضرت معاذؓ کی گذشتہ حدیث ہے جس میں "رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کرنے کا حکم دیا"۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر بالغ پر سونے کا ایک دینار بطور جزیہ مقرر کیا جائے گا، ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مالدار یا متوسط درجہ والا یا فقیر سب برابر ہیں۔

اور حضور ﷺ نے اس کو اہل ایلہ سے لیا ہے، جب غزوۂ تبوک میں یوحنہ بن روبہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ نے اس سے صلح کی کہ ہر بالغ پر اس کی زمین کے بدلہ سال میں ایک دینار عائد ہوگا، اور آپ نے مزید ان پر یہ شرط لگائی کہ جو بھی مسلمان ان کے پاس سے گزرے گا اس کی ضیافت ان پر لازم ہوگی۔

رسول اللہ ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی کہ نصف ماہ صفر میں اور باقی ماندہ نصف رجب کے مہینہ میں ادا کریں گے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: میں نے بعض اہل علم مسلمانوں اور اہل نجران کے ذمیوں سے سنا ہے کہ ہر ایک سے جو بھی چیز لی گئی اس کی قیمت ایک دینار تھی[1]۔

امام شافعیؒ ابراہیم بن محمد سے اور وہ ابوالحویرث سے روایت

(۱) القوانین الفقہیہ ص۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۴، المقدمات لابن رشد ۱/۳۹۵، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۵، بلغۃ السالک ۱/۳۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۱، المؤطا مع تنویر الحوالک ۱/۲۶۴، المنتقی ۲/۱۷۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۲، بلغۃ السالک ۱/۳۶۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۱، الغایۃ القصوی ۲/۹۵۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/۸۷، ۸۸، مغنی المحتاج ۴/۲۴۸، الاحکام السلطانیہ/۱۴۴، المہذب مع المجموع ۱۸/۲۱۲، حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۷۲، سبل السلام ۴/۶۹، الأم ۴/۱۷۹۔

کرتے ہیں: "أن النبيﷺ ضرب علی نصراني بمكة يقال له موهب ديناراً كل سنة" (نبی کریم ﷺ نے مکہ میں رہنے والے ایک نصرانی پر جس کا نام "موہب" تھا ہر سال ایک دینار متعین فرمایا) کمزوری کی حالت میں اہل ذمہ سے ایک دینار سے کم پر صلح کے جواز کی دلیل شریعت کا یہ مقررہ قاعدہ ہے: "إن تصرف الإمام علی الرعية منوط بالمصلحة" (رعایا کے معاملہ میں امام کا تصرف مصلحت کے ساتھ مربوط ہے)، لہذا ایک دینار سے کم پر عقد ذمہ میں مصلحت ظاہر ہو تو اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا(۱)۔

۴۸- حضرت اثرم امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں کہ جزیہ میں کم وبیش عائد کرنا امام کی صوابدید پر ہے، اسے اختیار ہے کہ ذمیوں کے حسب استطاعت جزیہ میں مناسب کمی بیشی کرے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، جیسا کہ امام مرداوی نے "الانصاف" میں لکھا ہے، خلال کا بیان ہے کہ عمل ابوعبداللہ کے قول پر ہے جس کی ایک جماعت نے روایت کی ہے کہ امام کے لئے جزیہ میں کمی وبیشی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ ان کے اصحاب نے دس جگہوں پر ان سے نقل کیا ہے، لہذا یہی قول ان کا ثابت ہوگیا، یہی ابوعبید اور امام ثوری کا قول ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حَتّٰی يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"(۲) (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اس آیت میں لفظ جزیہ مطلق ہے، کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ لفظ اپنے اطلاق پر باقی رہے، لیکن چونکہ امام مسلمانوں کے معاملات کا ذمہ دار ہے، اس لئے اس کے لئے روا ہے کہ ذمیوں کے ساتھ ایسا معاہدہ کرے جس میں مسلمانوں کی مصلحت کا لحاظ رکھا گیا ہو، کیونکہ امام کا تصرف رعیت کے حق میں مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرنے کا حکم دیا، اور اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی کہ نصف ماہ صفر میں اور باقی ماندہ نصف ماہ رجب میں ادا کیا کریں گے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے جزیہ تین طبقات پر مقرر فرمایا، مالدار پر ۴۸ر درہم، متوسط درجہ والے پر ۲۴ر درہم اور فقیر پر ۱۲ر درہم، اور بنو تغلب سے مسلمانوں کی زکاۃ کی دوگنی مقدار پر صلح کی۔

اس اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ کی تعیین میں امام کی رائے اصل ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تمام جگہوں پر یکساں جزیہ عائد ہوتا، کہیں فرق کرنا جائز نہ ہوتا، اس قول کی تائید امام بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جسے انہوں نے ابن عیینہ سے ابونجیح کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے مجاہد سے کہا: کیا بات ہے؟ اہل شام پر چار دینار ہیں، اور اہل یمن پر ایک دینار ہے؟ انہوں نے جواب دیا: مالداری وخوشحالی کے تفاوت کی وجہ سے ہے(۱)۔

اور اس لئے بھی کہ امان کی بنیاد پر وصول ہونے والے اموال کی دو قسمیں ہیں: ہدنہ اور جزیہ، ہدنہ (مصالحت) کے طور پر حاصل ہونے والے مال کی مقدار حاکم وقت کے اجتہاد پر موقوف ہے، تو اسی طرح جزیہ کے طور پر لیا جانے والا مال بھی اس کی صوابدید پر موقوف ہوگا۔

(۱) الأم ۴ر ۱۷۹، السنن الکبری ۹ر ۱۹۵، الخراج لابن آدم ص ۷۳، المنثور فی القواعد ۱ر ۳۰۹،
حدیث: "أن النبي ﷺ ضرب علی نصراني بمكة يقال......" کی روایت بیہقی (۹ر ۱۹۵ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابوحریث معاویہ بن عبدالرحمن سے کی ہے، وہ صدوق ہیں اور قوت حافظہ کمزور ہے، (التقریب ص ۵۳۳ طبع دار الرشید) اور انہوں نے اس کی روایت مرسلاً کی ہے۔
(۲) سورۂ توبہ ر ۲۹۔

(۱) صحیح البخاری ۶ر ۲۶۲۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ معاوضہ ہے، اس لئے تمام مواقع پر یکساں مقرر نہیں ہوگا، جیسا کہ اجرت تمام جگہوں میں یکساں نہیں ہوتی ہے(۱)۔

جزیہ کی وصولیابی:

جزیہ کی وصولیابی کا وقت:

۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذمی سے سال میں صرف ایک بار جزیہ لیا جائے گا، دوبارہ نہیں۔ اور شریعت میں قمری سال کا اعتبار ہے، اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو شرعاً یہی مراد ہوتا ہے، ہاں اگر امام شمسی یا قمری متعین کردے، تو اس کی اتباع واجب ہوگی۔

جزیہ واجب ہونے کا وقت:

۵۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد ذمہ کے بعد متصلاً جزیہ واجب ہوجاتا ہے، البتہ شافعیہ نے کہا ہے: وجوب غیر مستحکم ہوگا، مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ اجرت کی طرح جزیہ مستحکم ہوگا، سال کا جتنا حصہ گزرے گا اسی حساب سے جزیہ لازم اور ثابت ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ جب سال پورا ہوجائے گا تو پورے سال کا جزیہ ثابت اور مستحکم ہوجائے گا، کیونکہ جزیہ حفظ جان کی منفعت کا عوض ہے، اس لئے عقد ذمہ سے غیر مستحکم طور پر واجب ہوگا اور مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ اجرت کی طرح مستحکم ہوجائے گا(۲)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۰۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۱، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۷، المبدع ۳/ ۴۱۱، المذہب الاحمد ص ۲۱۰، الانصاف ۴/ ۲۲۷، کتاب الروایتین والوجہین ۲/ ۳۸۲، الاموال لابی عبید ص ۵۷۔

(۲) البدائع ۹/ ۴۳۳۰، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۷، المغنی ۸/ ۵۰۰۔

۵۱- جزیہ کا ادا کرنا کب واجب ہوگا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے کا وقت سال کا آخر ہے(۱) ان کی دلیل جزیہ کے بارے میں حضور اکرم ﷺ کا واقعہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے آیت جزیہ نازل ہونے کے بعد اہل ذمہ اور مجوس پر جزیہ عائد کیا، اور فوری ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا، بلکہ آپ ﷺ سال کے آخر میں اپنے قاصد اور جزیہ وصول کرنے والے کو وصولی کے لئے روانہ فرماتے تھے۔

امام بخاریؒ نے حضرت عمرو بن عوف انصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کو بحرین کا جزیہ لانے کے لئے روانہ فرمایا، رسول اللہ ﷺ نے خود اہل بحرین سے صلح کی تھی اور ان پر علاء بن حضرمی کو امیر مقرر کیا تھا(۲)۔

نبی کریم ﷺ کے بعد خلفاء اور امراء کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جزیہ وصول کرنے والوں کو جزیہ کی وصولی کے لئے سال کے آخر میں روانہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو بحرین بھیجا تو وہ کثیر مقدار میں مال لے کر واپس آئے(۳)۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ مالی حق ہے جو سال کے تکرار سے بار بار واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ کے مثل سال کے آخر میں ادائیگی واجب ہوگی۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۵، المقدمات لابن رشد ۱/ ۳۹۷، المنتقی ۲/ ۱۷۶، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، منح الجلیل ۱/ ۷۵۸، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۱۸، رحمۃ الأمۃ ۲/ ۱۸۱، المیزان ۲/ ۱۸۵، الافصاح ۲/ ۲۹۴، المغنی ۸/ ۵۰۴، المبدع ۳/ ۴۱۰، المذہب الاحمد ص ۲۱۰، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۳۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۱، الانصاف ۴/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين......" کی روایت بخاری (۶/ ۲۵۷، ۲۵۸ طبع السّلفیہ) نے حضرت عمرو بن عوف سے کی ہے۔

(۳) الأموال لأبی عبید ۳۸۱، الأموال لابن زنجویہ ۲/ ۵۰۵، ابن زنجویہ کی اسناد صحیح ہے۔

اوراس لئے بھی کہ ذمیوں کوامن دینے اوران کواپنے دین پر باقی رکھنے کےعوض میں جزیہ لیاجاتا ہے،تو پورے سال میں ان کو یہ حق مل جانے کے بعدہی ان سے جزیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔

اوراس لئے بھی کہ جزیہ دارالاسلام میں رہنے کا عوض ہے، لہذا پوری منفعت وصول ہونے اور مدت پوری ہونے کے بعدہی جزیہ ادا کرناواجب ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنا سال کے شروع میں واجب ہوجاتا ہے،لیکن وجوب میں نماز کی طرح وسعت ہے،امام کوحق ہے کہ عقد ذمہ کے بعد جزیہ کا مطالبہ کرے[2]۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[3] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکراور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اللہ تعالیٰ نے ذمیوں سے قتال کوختم کرنے کے لئے جزیہ کوانتہا بنایا ہے، اس لئے اس کی غایت لفظ کی حقیقت اور اس کے ظاہر کا مفہوم ہے، اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کی دوسری آیت کریمہ ہے :"وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[4] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)،عورتوں سے قربت یعنی ہم بستری ان کے طہر کے بعد ہی جائز ہے، اسی طرح "لاتعط زیدا حتی یدخل الدار" (زید کو مت دو یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوجائے) کہنے والے کی بات کا مفہوم یہی ہے کہ اس کے گھر میں داخل ہونے کے بعد ہی دینا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ آیت کریمہ اہل کتاب سے جنگ کرنے کوواجب قرار دیتی ہے، جزیہ دینے کے بعدہی جنگ ان سے بند کی جائے گی۔اس سے معلوم ہوا کہ جزیہ عقد ذمہ سے واجب ہوجائے گا[1]۔

نیز حضرت نعمان بن مقرن کا قول ہے: ہمارے نبی، ہمارے رب کے رسول ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم تم لوگوں سے قتال کریں، یہاں تک کہ تم ایک اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے لگو یا جزیہ ادا کرو[2] اس سے معلوم ہوا کہ جزیہ کی ادائیگی کے واجب ہونے کا وقت عقد ذمہ کے بعدفوراً ہے۔

اوراس لئے بھی کہ جزیہ ان کے حق میں قتل کا عوض ہے،لہذا عقد کے بعدفوراً جزیہ واجب ہوگا،جس طرح قتل عمد میں صلح کے بعدفوراً دیت لازم ہوتی ہے،اوراس لئے بھی کہ مبدل منہ ان کو پورا پورا مل گیا توضروری ہے کہ اس کا عوض ثمن کی طرح ان پر لازم ہو۔

اوراس لئے بھی کہ جزیہ ہمارے حق میں نصرت کا بدلہ ہے، اور نصرت ماضی میں تو ہونہیں سکتی صرف مستقبل میں ہوسکتی ہے، کیونکہ ماضی کےختم ہوجانے کی وجہ سےنصرت کی ضرورت نہیں رہی،تو جب سال کے گذرنے کے بعدجزیہ کوواجب کرنا ناممکن ہوگیاتو سال کے شروع میں واجب ہوگا[3]۔

جزیہ کی پیشگی ادائیگی:

۵۲ - جزیہ کی پیشگی ادائیگی کا مطلب یہ ہے کہ جس پر جزیہ دینا واجب ہے، اس سے وجوب سے ایک یادوسال یااس سے پہلے جزیہ

(۱) المغنی ۸/ ۵۰۴، المنتقی ۲/ ۱۷۶، المقدمات ۱/ ۳۹۷، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۱۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۹۸، البدائع ۹/ ۴۳۳۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۶، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۲، الاختیار ۴/ ۱۳۷۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۰۰۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پرگذر چکی ہے۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۳۷، فتح القدیر ۵/ ۲۹۸، العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/ ۲۹۸۔

وصول کرلیا جائے، کیا امام کے لئے جائز ہے کہ جزیہ لینے میں جلدی کرے، اوراس کو پیشگی لے لے؟

علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ ایک سال، یا دو سال، یا اس سے زیادہ سال کا بھی پیشگی جزیہ لینا اہل ذمہ کی رضامندی سے جائز ہے، عقد ذمہ کے وقت پیشگی ادائیگی کی شرط لگانا بھی درست ہے، اس لئے کہ جزیہ خراج کے مثل ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ان کے حفظ جان کا عوض ہے، لہٰذا اجرت کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پیشگی ادائیگی کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کی مرضی سے پیشگی وصول کیا جاسکتا ہے۔ اور انہوں نے جزیہ کو زکاۃ پر قیاس کیا ہے، جس طرح امام کے لئے صاحب مال کی مرضی کے بغیر پیشگی زکاۃ لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح جزیہ بھی پیشگی لینا درست نہیں ہے، بلکہ جزیہ میں پیشگی لینا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے اور پورا ہونے کے بعد بھی ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے، چنانچہ درمیان سال میں اسلام قبول کرنے یا موت واقع ہونے سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چند سال کا جزیہ جمع ہوجائے تو تداخل ہوجاتا ہے (۱)۔

جزیہ کی ادائیگی میں تاخیر:

۵۳- اگر ذمی جزیہ ادا کرنے میں مقررہ وقت سے تاخیر کردے، تو وہ یا تو مالدار ہوگا یا تنگدست۔

اگر مالدار ہو اور جزیہ ادا کرنے میں ٹال مٹول کررہا ہو، تو امام کے لئے جائز ہے کہ اس کو قید وغیرہ کی سزا دے۔

قرطبی نے کہا ہے: اگر ادائیگی جزیہ پر قدرت کے باوجود ادا کرنے سے گریز کرے، تو سزا دینا جائز ہے، اور اگر تنگدستی کی وجہ سے ادا نہیں کررہا ہو تو سزا دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جزیہ ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو اس سے ساقط ہوجاتا ہے (۱)۔

جزیہ وصول کرنے کا حقدار کون ہے؟:

۵۴- جزیہ ان عام مالوں میں سے ہے جن کے ذمہ دار ائمہ اور سلاطین ہوتے ہیں، جمہور کے نزدیک شریعت نے ہی جزیہ مقرر کیا ہے، ایک قول ہے کہ امام اس کو مقرر کرتا ہے۔

امام ذمیوں سے عقد ذمہ کا معاملہ کرے گا اور جزیہ کا مطالبہ بھی کرے گا، اور اپنی صوابدید سے مسلمانوں کے عام مصالح میں خرچ کرے گا، اور یہ اس لئے کہ عادل امام امت کے حقوق جن لوگوں پر واجب ہیں ان سے وصول کرنے میں اور امت کے مصالح کے انتظام میں امت کا وکیل ہے، قرطبی نے کہا ہے: جن مالوں میں ائمہ اور والیوں کو دخل اندازی کا حق ہے، وہ تین طرح کے ہیں: اول: مسلمانوں کو پاک کرنے کے طور پر ان سے جو مال وصول کیا جاتا ہے، جیسے صدقات وزکاۃ، دوم: مال غنیمت، اور کافروں سے جنگ اور ان پر غلبہ وفتح حاصل ہونے کے نتیجہ میں جو مال مسلمانوں کے ہاتھ آتے ہیں، سوم: مال فیٔ، یعنی بغیر جنگ وجدال اور چڑھائی کے کافروں سے مسلمانوں کو حاصل ہونے والے اموال، جیسے صلح، جزیہ، خراج، عشر جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے (۲)۔

اس اعتبار سے جزیہ وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے، لہٰذا امام

(۱) الاختیار ۱۳۹/۴، مواہب الجلیل ۳۸۲/۳، روضۃ الطالبین ۳۱۳/۱۰، المبدع ۴۱۲/۳، الانصاف ۲۲۹/۴، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۹۹/۱۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۱۵/۸، المذہب الأحمد ص ۲۱۱، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ جمع البعلی ص ۳۱۹، الانصاف ۲۵۲/۴۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۱۴/۱۸۔

اس کا مطالبہ کرے گا، اور امام کو جزیہ حوالہ کرنا ذمیوں پر واجب ہوگا۔

جزیہ کا مطالبہ کرنے والا امام یا تو عادل ہوگا یا ظالم، یا باغی، یا امام عادل کے خلاف خروج کرنے والا یا جنگجو اور ڈاکو ہوگا۔

۱-عادل امام کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۴م- امام عادل وہ ہے جس کو مسلمانوں نے امامت کے لئے منتخب کیا ہو اور اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہو، اور امت کے کاموں کو شریعت کے مطابق انجام دینے پر مستعد ہو۔

اگر مال والوں سے کسی مال کا مطالبہ کرے گا، تو ناحق مطالبہ نہیں کرے گا، اور اگر عام اموال کو تقسیم کرے گا تو شریعت کے مطابق اور عام مصالح کے تقاضوں کے مطابق ہی تقسیم کرے گا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ما أعطيكم ولا أمنعكم وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت"**[۱] (تمہیں نہ میں کوئی چیز دیتا ہوں نہ تم سے کسی چیز کو روکتا ہوں، میں تو صرف تقسیم کرنے والا ہوں مجھے جہاں کا حکم دیا گیا ہے میں وہیں دیتا ہوں)۔ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: میں نے اپنی ذات اور تم لوگوں کو اس مال کے سلسلہ میں یتیم کے ولی کے درجہ میں رکھا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ"**[۲] (بلکہ جو شخص خوشحال ہو وہ تو اپنے کو بالکل روکے رکھے، البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔ اللہ کی قسم جس سرزمین سے روزانہ ایک بکری لی جائے گی، وہ جلد تباہ و برباد ہو جائے گی۔

اسی بنا پر اگر امام عادل ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کرے تو ان پر اس کو حوالہ کرنا واجب ہوگا، اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنا خراج خود تقسیم کرے۔ اور اگر کوئی ذمی فئ کے مستحق کو جزیہ خود دیدے تو امام کو اس سے دوبارہ وصول کرنے کا حق ہے، کیوں کہ جزیہ لینے کا حق امام ہی کو ہے[۱]۔

۲-ظالم وجابر امام کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۵- ظالم امام وہ ہے جو امت کے سیاسی امور کو اپنی خواہش کے مطابق انجام دیتا ہو، لوگوں پر اس کی طرف سے ظلم ہوتا ہو۔

اگر ظالم امام ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کرے، تو ان پر واجب ہے کہ اس کو جزیہ ادا کردیں، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، ذمی اگر ظالم امام کو جزیہ ادا کردے تو اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور امام عادل کی طرف سے دوبارہ اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔

کاسانی نے کہا ہے: ہمارے زمانہ کے سلاطین جو صدقات، عشر اور خراج وصول کرتے ہیں، لیکن صحیح مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں، تو کیا اصحاب مال کے ذمہ سے یہ سارے حقوق ساقط ہوجائیں گے؟

اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے: فقیہ ابوجعفر ہندوانی کی رائے یہ ہے کہ یہ سب ساقط ہوجائیں گے، اگرچہ سلاطین صحیح مصارف میں خرچ نہ کریں، کیونکہ ان کو لینے کا حق ہے، لہذا سلاطین کے وصول کرلینے کے بعد اصحاب مال کے ذمہ سے ساقط ہوجائیں گے، پھر اگر وہ صحیح مصارف میں خرچ نہ کریں تو اس کا وبال ان کے سر ہوگا۔

شیخ ابوبکر بن سعید نے کہا ہے: خراج ساقط ہوجائے گا،

---

(۱) حدیث: **"ما أعطيكم ولا أمنعكم و إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) الخراج لأبی یوسف ص ۳۶، الاختیار ۴/ ۱۴۵، الجامع لأحکام القرآن ۱۸/ ۱۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۶، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۲۸۔

صدقات ساقط نہیں ہوں گے، کیونکہ خراج کا مصرف مجاہدین ہیں، اور سلاطین بھی مجاہدین پر خرچ کرتے ہیں، اور دشمنوں سے جنگ کرتے ہیں، دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی دشمن حملہ آور ہوتو اس سے مقابلہ کرتے ہیں، اور مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرتے ہیں، جہاں تک زکاۃ وصدقات کی بات ہے تو اس کے مصارف میں خرچ نہیں کرتے ہیں(۱)۔

جزیہ اور خراج کے مطالبہ کے بارے میں ظالم امام کی اطاعت کے واجب ہونے کی دلیل حسب ذیل ہے:

الف: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لانبي بعدي، وسيكون خلفاء ويكثرون، قالوا: فما تأمرنا؟ فقال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم**"(۲) (بنی اسرائیل کے انبیاء ان کی سیاسی رہنمائی بھی کیا کرتے تھے، جب بھی ان کا کوئی نبی مرجاتا تو دوسرا اس کے قائم مقام ہوجاتا، لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، البتہ خلفاء ہوں گے اور بہت ہوں گے، صحابہؓ نے عرض کیا کہ ان کے متعلق آپ ہم کو کیا حکم دیتے ہیں؟ آنحضور ﷺ نے فرمایا: سب سے پہلے جس سے بیعت کرلو، بس اسی کی وفاداری کو لازم جانو، اور ان کا جو حق ہے اس کو ادا کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان سے ان کی رعایا کے بارے میں سوال کرے گا)۔

شوکانی نے "**أعطوهم حقهم**" کی تشریح یوں کی کہ امراء کو ان کا وہ حق دو جس کے مطالبہ اور قبضہ کا اختیار ان کو ہے، خواہ وہ حق امراء کے ساتھ خاص ہو یا عام، اور وہ مال میں واجب ہونے والے حقوق ہوں، جیسے زکاۃ یا جان میں واجب ہونے والے حقوق ہوں، جیسے جہاد کے لئے نکلنا(۱)۔

ب: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**أنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرک منا ذلک؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم**"(۲) (عنقریب میرے بعد خودغرضی اور بعض ایسے امور رونما ہوں گے جو تمہارے لئے غیر مانوس ہوں گے، صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ: ہم میں سے کوئی ایسا زمانہ پالے تو آپ ﷺ کی کیا ہدایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جو تمہارے اوپر حقوق ہوں گے ان کو ادا کرتے رہنا اور جو تمہارے حقوق ہیں ان کو اللہ تعالیٰ سے مانگنا)۔

ج: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا**"(۳) (اگر کان، ناک کٹا کالا کلوٹا غلام تمہارا امیر ہوجائے اور کتاب اللہ کے مطابق تمہاری قیادت کرے تو ان کی سمع وطاعت کرو)۔

۳- باغیوں کو جزیہ ادا کرنا:

٥٦- باغی: وہ لوگ ہیں جو تاویل کی بنیاد پر قتال کرتے ہیں اور امام کے خلاف خروج کرتے ہیں، یا امام کی اطاعت سے گریز کرتے ہیں، یا کوئی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۸۸۴، مواہب الجلیل ۲/ ٦۴ ۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٦/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "أنها ستكون بعدى أثرة و أمور تنكرونها۔ قالوا: يا رسول الله كيف تأمر من أدرک......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود، يقودكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴٦۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

حق جوان پر واجب ہو اس کو ادا کرنے سے باز رہتے ہیں، جیسے زکاۃ وغیرہ، ان کو حق کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی جائے گی [۱]۔

اگر باغی کسی شہر پر قابض ہوجائیں اور اپنا امام متعین کرلیں، اور وہ ذمیوں سے جزیہ وصول کرلے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کی رائے یہ ہے کہ ذمی اگر باغی کو جزیہ دیدیں، تو وہ ان کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، لیکن مستقبل میں ان پر جو جزیہ واجب ہوگا ان سے لے گا، دلیل حضرت علیؓ کا عمل ہے، جب وہ بصرہ پر غالب آئے تو جو کچھ ان سے وصول کرلیا گیا تھا اس میں سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اس لئے کہ ٹیکس وصول کرنے کا حق امام کو حمایت وحفاظت کی بنیاد پر ہے، اور یہ حمایت کسی متعین شہر پر باغیوں کے قبضہ کرتے وقت موجود نہیں ہے [۳]۔

اور اس لئے بھی کہ اگر اس کو منہانہ کیا جائے تو اس میں بڑا ضرر اور بڑی مشقت ہے۔ کیونکہ بسا اوقات شہروں پر باغی سالہا سال تک غالب رہ جائیں گے، اور اہل ذمہ کے سر بڑی مقدار میں رقم جمع ہوجائے گی جس کی ادائیگی کی طاقت ان میں نہ ہوگی، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر باغیوں کو دیا ہوا جزیہ دوبارہ لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے ایسے شخص کو جزیہ دیا ہے جن کو صحیح ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہوگیا جیسے عام رعایا میں سے کوئی زبردستی ان سے وصول کرلے [۴]۔

(۱) القواعد الفقہیہ ص ۳۹۳۔

(۲) البدائع ۹/ ۴۴۰۲، کتاب السیر ص ۲۲۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۹۴، الأم ۴/ ۲۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، الأحکام السلطانیہ للفراء ص ۵۵، الانصاف ۱۰/ ۳۱۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۴۔

(۴) المدونہ ۱/ ۲۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۴، الفروق ۴/ ۱۷۱۔

۴- ڈاکوؤں کو جزیہ دینے کا حکم:

۵۷- ڈاکو: وہ لوگ ہیں جو لوگوں کو ہتھیار کے ساتھ چھیڑتے ہیں، اور کھلم کھلا مال غصب کرتے ہیں، یا قتل کرتے ہیں، یا راستہ کو خوفناک بنائے رکھتے ہیں۔

اگر ڈاکو ذمیوں سے جزیہ وصول کرلیں تو یہ اپنی جگہ پر نہیں پہنچے گا۔ اور ڈاکوؤں کو جزیہ دینے سے ان سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان سے لیا ہوا، غصب کے طور پر لئے ہوئے کی طرح ہے [۱]۔

جزیہ کی وصولی کے طریقے:

۵۸- جزیہ وصول کرنے کا حقدار امام ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ براہ راست جزیہ سے متعلق سارے کام انجام دے گا جیسے جزیہ کا مقرر کرنا، مقدار متعین کرنا، وصول کرنا اور اس کے مصرف میں خرچ کرنا، اس لئے کہ یہ سارا کام اس کے لئے دشوار ہے، اور اس کے بس کا روگ نہیں ہے، بلکہ امام کو وصول کرنے کا حق ہونے کا مطلب جزیہ وصول کرنے والے کو مقرر کرنا اور اس کی نگرانی کرنا اور جو اس کی وصولی اور خرچ پر مقرر ہو اس کی نگرانی کرنا ہے، اور جزیہ کے وصول کرنے کے بعض طریقے جن پر پہلے عمل ہوتا تھا عمالہ علی الجزیہ اور قبالہ ہیں۔

پہلا طریقہ:
عمالہ علی الجزیہ:

۵۹- عمالہ علی الجزیہ ایک شرعی ولایت ہے جو امام کی طرف سے سونپی جاتی ہے، اس ولایت وعہدہ کی وجہ سے جزیہ کی وصولی وقبضہ کا

(۱) المبدع ۹/ ۱۴۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۳، لأحکام السلطانیہ للفراء ص ۵۸۔

کام انجام پاتا ہے۔

جزیہ کا عامل اس کو وصول کرنے اور قبضہ کرنے میں امام کا وکیل ہوتا ہے، اور اس کو انہیں اصولوں کے مطابق وصول کرنا ہے جو امام اس کے لئے طے کرے۔ جزیہ کے عامل کے لئے چند شرائط ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں: اسلام، آزادی، امانت، صلاحیت اور علم وفقہ۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے "جبایۃ"۔

جزیہ وصولی میں عامل کن چیزوں کی رعایت کرے گا:

ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ:

۶۰ - اس مسئلہ میں فقہاء کے نظریات دو ہیں:

اول: جزیہ وصول کرتے وقت عامل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ذمیوں پر مہربان ہو، اس طرح کہ ان کے ساتھ نرمی کرے، نہ مار پیٹ کرے اور نہ سزا دے، ان کی آمدنی کے وقت تک ان کو مہلت دے، قسطوں میں وصول کرے، اسی طرح اشیاء کے بجائے قیمت قبول کرلے، اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَهُمْ صَاغِرُوْنَ" میں صغار کا معنی ان کے نزدیک اسلامی احکام کی پابندی ہے [1]۔

دوم: جزیہ اہانت وتذلیل کے ساتھ ذمیوں سے وصول کیا جائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے اکثر فقہاء کی رائے ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

(۱) الأم ۴/۱۲۷، الاموال ص ۵۹، الاموال لابن زنجویہ ۱/۱۶۴، الخراج ص ۱۲۵۔

(۲) دیکھئے: الاختیار ۴/۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۱، المنتقی ۲/۱۷، حاشیۃ الخرشی ۳/۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۵، مغنی المحتاج ۴/۲۴۹، کفایۃ الاخیار ۲/۱۳۵، کشاف القناع ۳/۱۲۳، المبدع ۳/۴۱۲، الإنصاف ۴/۲۲۹، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ ص ۱۰۷، معالم القربی ص ۹۹، منح الجلیل ۱/۷۵۹، جامع البیان ۱۰/۷۷، ۷۸، زاد المسیر ۳/۴۲۱۔

جزیہ میں وصول کئے جانے والے اموال:

۶۱ - جزیہ کی وصولی میں سونا، چاندی یا کوئی خاص مال متعین نہیں ہے، بلکہ اہل ذمہ کے اموال میں سے جس کے ذریعہ ادائیگی آسان ہو اس کا لینا جائز ہے، جیسے اسلحہ، کپڑے، غلے اور سامان وغیرہ، البتہ شراب اور خنزیر کی قیمت مستثنی ہے۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [1]، ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- حضرت معاذؓ کی سابق حدیث ہے: "**أمر النبي ﷺ أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر یمنی کپڑے وصول کریں) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ میں قیمت، یعنی یمن میں بنے ہوئے قبیلہ "معافر" کی طرف منسوب کپڑے لینا جائز ہے۔

ابوعبید نے کہا ہے: حدیث کی صراحت سے واضح ہے کہ انہوں نے دینار کی جگہ کپڑے وصول کئے، ان تمام باتوں کا مقصد ذمیوں کے ساتھ نرم برتاؤ کرنا ہے، اور ان کے کسی سامان کو فروخت نہ کیا جائے، لیکن قیمت میں جو ان پر آسان ہو اس میں سے لیا جائے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا "**أو عدله من المعافر**" آپ ﷺ نے عدل کہہ کر قیمت کی طرف اشارہ فرمایا [3]۔

۲- نبی کریم ﷺ نے اہل نجران سے دو ہزار جوڑے پر صلح کی

(۱) دیکھئے: الخراج لأبي یوسف ص ۱۲۲، الرتاج للرحبی ۲/۹۸، المنتقی للباجی ۲/۱۷۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۸۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۰۴، زاد المعاد لابن القیم ۲/۹۰، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۲۹، کشاف القناع للبہوتی ۳/۱۲۲، المبدع لابن مفلح ۳/۴۱۱۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) الاموال لابی عبید ص ۶۳۔

تھی، نصف صفر میں اور باقی رجب میں (۱)۔

۳- حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ جزیہ میں چوپائے لیا کرتے تھے (۲)۔

۴- حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ہر صنعت والے سے اس کے سامان میں سے لیا کرتے تھے، چنانچہ سوئی والے سے سوئی، مسان والے سے مسان (مسان جس پر چھری وغیرہ کو تیز کیا جائے) اور رسی والے سے رسی وصول کرتے۔

ابوعبید نے کہا ہے: حضرت علیؓ کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر بطور جزیہ جو دراہم واجب ہوتے ان کی قیمت میں یہ سامان لے لیتے تھے، ان کو مجبور نہیں کرتے تھے کہ سامان بیچ کر قیمت ادا کریں، ایسا ان کے ساتھ نرمی اور تخفیف کی غرض سے کرتے تھے (۳)۔

شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ کا وصول کرنا:

۶۲ - شراب اور خنزیر کو جزیہ میں لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ جمہور فقہاء کے یہاں یہ دونوں مال نہیں ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہیں، لہذا جزیہ میں ان کا لینا درست نہیں ہوگا۔

جہاں تک خنزیر اور شراب کے ثمن سے لینے کی بات ہے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ شراب اور خنزیر کے ثمن سے جزیہ لینا جائز ہے، بشرطیکہ ذمی خود فروخت کر کے ثمن دیں (۴)۔

دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- ابوعبید نے اپنی سند سے حضرت سوید بن غفلہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ تک یہ بات پہنچی کہ لوگ جزیہ میں خنزیر لیتے ہیں، حضرت بلالؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: لوگ ایسا کرتے ہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، بلکہ ذمیوں کو بیچنے کا ذمہ دار بنادو۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بلالؓ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کہا: آپ کے عمال خراج میں شراب اور خنزیر وصول کرتے ہیں، حضرت عمرؓ نے عاملوں سے کہا: ذمیوں سے شراب اور خنزیر مت لیا کرو، البتہ ان کو بیچنے کا ذمہ دار بنادو، اور تم قیمت میں سے لو۔

ابوعبید نے کہا ہے: مطلب یہ ہے کہ مسلمان عمال ذمیوں سے ان کا جزیۂ رؤوس اور ان کی زمین کے خراج کی قیمت میں شراب اور خنزیر وصول کرتے اور پھر مسلمان ان کو فروخت کرتے، اس پر حضرت بلالؓ نے اعتراض کیا اور حضرت عمرؓ نے اس عمل سے عمال کو منع کیا، پھر رخصت دی کہ ثمن لے سکتے ہو، اگر ذمی ہی فروخت کریں، اس لئے کہ شراب اور خنزیر ذمیوں کے یہاں مال ہیں، لیکن مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہیں (۱)۔

۲- اور اس لئے بھی کہ شراب اور خنزیر ذمیوں کے وہ مال ہیں، جن کے حاصل کرنے اور ان میں ان کے تصرف کرنے کو درست سمجھتے ہیں، لہذا ان سے شراب اور خنزیر کے ثمن سے لینا درست ہوگا، جس طرح کپڑے ہیں (۲)۔

شافعیہ کے یہاں معتمد اور راجح قول یہ ہے کہ ذمیوں سے شراب

---

(۱) حدیث: "صالح أهل نجران ......" کی روایت ابن زنجویہ نے کتاب الأموال (۴۴۹/۲ طبع مرکز الملک فیصل) میں مرسلاً کی ہے، محقق نے مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس لئے کہ اس کی سند میں عبید اللہ بن ابی حمید متروک ہیں (التقریب ص ۳۷۰ طبع دار الرشید)۔

(۲) الاموال لأبی عبید ص ۶۳۔

(۳) حوالہ سابق ص ۶۲، ۶۳۔

(۴) الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۲، کتاب السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳، احکام أہل

= الذمہ لابن القیم ۶۱/۱، المغنی ۵۲۱/۸۔

(۱) الاموال لأبی عبید ص ۷۰۔

(۲) المغنی ۵۲۱/۸۔

اورخنزیر کے ثمن سے لینا درست نہیں ہے [۱] ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱-بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله جل ثناؤه حرم الخمر وثمنها وحرم الميتة وثمنها، وحرم الخنزير وثمنه"** [۲] (اللہ جل شانہ نے شراب اوراس کے ثمن کو، مرداراوراس کے ثمن کو، اورخنزیراوراس کے ثمن کوحرام قرار دیا ہے)۔

۲- بیہقی نے ایک دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"إن الله إذا حرم على قوم أكل شئى حرم عليهم ثمنه"** [۳] (اللہ تعالیٰ اگرکسی قوم پرکسی چیز کے کھانے کوحرام کرتا ہےتو اس کے ثمن کوبھی ان پر حرام کردیتا ہے)۔

۳-اوراس لئے بھی کہ ان حرام اشیاء کاثمن ہمارے اعتقاد کے مطابق ان پربھی حرام ہے، لہذا جب معلوم ہو کہ حرام شئ کاثمن ہےتو اس کالینا ہمارے لئے بھی حرام ہوگا، جیسا کہ مال مسروق اورمغصوب کاحکم ہے [۴]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳۔

(۲) حدیث: "إن الله جل ثناؤه حرم الخمر و ثمنها......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۶ طبع عزت عبیدالدعاس) بیہقی (۶/ ۱۲ طبع دارالمعرفۃ) اوردارقطنی (۳/ ۷ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، اس کی سند کو ارناؤوط نے حسن کہا ہے، (جامع الأصول ۱/ ۴۵۰ طبع مکتبہ دار البیان) اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۸۷، ۸۸ طبع دار الکتاب العربی) میں اس حدیث کےشواہد ذکر کئے ہیں۔

(۳) حدیث: "إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه" کی روایت احمد (۱/ ۲۳۶ طبع دارالمعارف) نے حضرت ابن عباس کی حدیث سے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی اسناد کوصحیح قرار دیا ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳۔

پیداوار کے وقت تک جزیہ کی تاخیر:

۶۳- جزیہ وصول کرنے میں جن باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے، منجملہ ایک یہ ہے کہ ان کوان کی آمدنی تک ادائیگی میں مہلت دی جائے، یعنی جب تک پھل پک جائیں، اور کھیتیاں کٹ جائیں، تاکہ ذمی فروخت کر کے جزیہ اداکرسکیں، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابوعبید نے سعید بن عبدالعزیز سے کی ہے کہ سعید بن عامر بن حذیم حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آئے، تو حضرت عمرؓ نے ان پر درہ اٹھایا، سعید نے کہا: آپ کا سیلاب آپ کی بارش سے سبقت کر گیا، اگر آپ سزادیں گے تو صبر کریں گے، اگر آپ معاف کردیں گے تو ہم شکر ادا کریں گے، اور اگر آپ خوش ورضامند ہوں گے تو ہم بھی خوش وراضی ہوں گے، تو حضرت عمر نے فرمایا: مسلمان پر اتنا ہی ہے، تم خراج وصول کرنے میں تاخیر کیوں کرتے ہو؟ سعید نے کہا: آپ نے حکم دیا کہ ہم کسانوں سے چار دینار سے زیادہ نہ لیں، تو ہم اس پر اضافہ نہیں کرتے ہیں، البتہ ہم ان کوان کی آمدنی تک مہلت دیتے ہیں، حضرت عمر نے فرمایا: میں جب تک زندہ رہوں گا تم کو معزول نہیں کروں گا۔

ابوعبید نے کہا ہے: اناج کی تیاری تک تاخیر کی وجہ ذمیوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا ہے، خراج اور جزیہ وصول کرنے میں وقت کی تعیین جس میں وصول کئے جائیں، اس کے بارے میں مذکورہ امر کے علاوہ ہم نے نہیں سنا ہے [۱]۔

قسطوں میں جزیہ کی وصولی:

۶۴- جزیہ وصول کرنے کے سلسلہ میں جن امور کا لحاظ رکھنا ہے، ان

---

(۱) الأموال لأبي عبید ص ۶۱، الأموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۶۷، لجنہ کا خیال ہے کہ فقہاء کی ظاہر عبارت یہ ہے کہ جزیہ اپنے وقت پر وصول کیا جائے گا، البتہ پریشان حال ذمی کو مہلت دی جائے گی یہاں تک کہ خوشحال ہوجائے۔

میں سے حنفیہ کے یہاں قسطوں میں وصولی بھی ہے، حنفیہ نے ان سے ماہانہ قسط وار جزیہ وصول کرنے کو سہولت اور تخفیف کے باب سے قرار دیا ہے۔

مرغینانی نے کہا ہے: مالدار سے آسانی برتنے کی غرض سے ہر ماہ چار درہم وصول کئے جائیں گے، زیلعی نے کہا: کمانے والے محتاج پر بارہ درہم متعین کئے جائیں گے، اور ہر مہینہ ایک درہم اس سے لیا جائے گا، مزید لکھا ہے: یہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے تواتر کے ساتھ منقول ہے، ان میں سے کسی نے انکار نہیں کیا، لہذا ایک اجماع ہوگیا۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمیوں سے جزیہ ہر سال ایک بار وصول کیا جائے گا [۱]۔

عامل جزیہ کا ذمیوں کے لئے برأت نامہ تحریر کرنا:

۶۵ - جب ذمی سے جزیہ وصول کرلیا جائے، تو ایک برأت نامہ اس کے لئے قلم بند کردیا جائے گا، تاکہ ضرورت کے وقت اس کے پاس ثبوت رہے [۲]۔

ناحق کسی چیز کے لینے سے پرہیز کرنا:

۶۶ - عامل کے لئے مناسب یہ ہے کہ عفیف النفس ہو، لہذا ذمیوں سے نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ ہی رشوت لے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي"** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی)۔

امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت ابوحمید ساعدی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد يقال له إبن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال: فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحدكم منه شيئا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرة إبطيه، اللهم هل بلغت ثلاثا"** [۱] (قبیلہ ازد کے ایک شخص کو جنہیں ابن لتبیہ کہتے تھے، ان کو رسول اللہ ﷺ نے صدقہ وصول کرنے کے لئے عامل بنایا، جب وہ واپس آئے تو کہا: یہ تم لوگوں کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر میں کیوں نہ بیٹھا رہا، پھر دیکھتا کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں! اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس میں سے اگر کوئی شخص کچھ بھی لے گا، تو قیامت کے دن اسے اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے آئے گا، اگر اونٹ ہوگا تو وہ اپنی آواز نکالتا ہوگا، گائے ہوگی تو وہ اپنی آواز اور اگر بکری ہوگی تو وہ اپنی آواز نکالتی ہوگی، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ ہم نے آپ ﷺ کی بغل مبارک کی سفیدی بھی دیکھ لی، اور فرمایا: اے اللہ کیا میں نے پہنچادیا، تین مرتبہ

---

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۴۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۳۶، المہذب ۲/ ۲۵۲۔

(۲) المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۶، المبدع ۳/ ۴۱۵، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۳۲، تاریخ الأمم والملوک للطبری ۴/ ۱۸، الخراج لأبی یوسف ص ۱۲۷۔

(۳) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ الراشي و المرتشي" کی روایت

= ابوداؤد (۴/ ۱۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۶۱۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "فهلا جلس في بيت أبيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوحمید ساعدی سے کی ہے۔

آپ ﷺ نے یہی فرمایا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہدایا جو اہل ذمہ عاملین کو پیش کریں حرام ہیں، ان کے لئے ان کو قبول کرنا جائز نہیں ہوگا، خطابی نے کہا ہے: اس میں وضاحت ہے کہ عمال کے ہدایا حرام ہیں، وہ عام مباح ہدایا کے حکم میں نہیں ہیں، ذمی عمال کو ہدیہ اس لئے دیتے ہیں، تا کہ وہ جزیہ لینے میں نرمی برتیں، چشم پوشی سے کام لیں اور کچھ کم کر کے لیں، یہ صریح خیانت ہے، اور جتنا وصول کرنا عمال کے لئے لازم ہے، اس میں کمی کرنا ہے[1] دیکھئے: اصطلاح ''ہدیۃ'' اور ''رشوۃ''۔

جزیہ کے عمال کی نگرانی:

٦٧ - امام پر ضروری ہے کہ حالات اور کاموں کی نگرانی کرے اور جائزہ لیتا رہے، اس واجب کا تقاضا ہے کہ جزیہ کے عمال پر کڑی نگاہ رکھی جائے، اور ان کو بقدر ضرورت وظائف دیئے جائیں۔

امام ابو یوسفؒ نے ہارون رشید بادشاہ کے نام تحریر نصیحت نامہ میں لکھا تھا: ''ہمارے خیال میں مناسب ہے کہ آپ ایسے لوگوں کو روانہ کریں جو اہل صلاح وتقویٰ ہوں، جن کی امانت ودیانت قابل اعتماد ہو، عمال سے متعلق لوگوں سے دریافت کریں کہ ان کا رویہ کیسا ہے، اور کس طرح خراج وصول کرتے ہیں؟ اسی کے مطابق سارا کام انجام دیتے ہیں جیسا کہ انہیں ہدایات دی گئی ہیں؟ اور جتنا اہل خراج پر مقرر کیا گیا ہے اتنا ہی وصول کرتے ہیں؟ اگر ساری باتیں صحیح ثابت ہو جائیں آپ کے پاس تو اس کے بعد جو کچھ زیادہ ان کے پاس ہو اس میں ان کی سخت پکڑ ہو، یہاں تک کہ سخت سزا دینے کے بعد وہ سب ادا کریں، تا کہ آئندہ حد سے تجاوز نہ کریں اور نہ معاہدہ کی خلاف ورزی کریں، خراج کا عامل جو کچھ ظلم وزیادتی کرے گا، تو یہی تصور قائم ہوگا کہ اس کو اس کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ خلیفہ کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا، اگر کسی ایک عامل کو عبرتناک سزا مل گئی تو دوسرے خود بخود باز آجائیں گے، اور خوف کھانے لگیں گے، اور اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو عمال اہل خراج پر ظلم ڈھائیں گے، بلکہ نڈر اور بڑے جری ہو جائیں گے، اور وہ غیر واجب خراج وجزیہ وصول کرنے لگیں گے، اگر آپ کے نزدیک کسی عامل اور والی کے بارے میں یہ صحیح ثابت ہو جائے کہ وہ ظلم وزیادتی کرتا ہے، آپ کی رعایا کے تعلق سے آپ کے ساتھ خیانت کرتا ہے، مال غنیمت میں سے کچھ چھپا لیتا ہے، اس کا کھانا حرام ہے، اس کی سیرت بری ہے، تو اس کو عامل بنانا، اس سے مدد لینا، اس کو رعایا کے کسی کام پر مقرر کرنا، اور اپنے کسی کام میں اس کو شریک کرنا آپ کے لئے حرام ہے، بلکہ اس کو اس پر ایسی سزا دیجئے جو دوسروں کے لئے عبرت کا سامان بنے، اور ظلم کی طرف پیش قدمی کرنے سے باز رہے، اور آپ بھی برابر مظلوم کی دعا سے بچتے رہئے، اس لئے کہ مظلوم کی دعا مقبول بارگاہ ہوتی ہے''۔

عاملوں کو رشوت خوری اور باطل طریقہ پر لوگوں سے مال لینے سے باز رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ امام ان کو اتنی تنخواہ دیں کہ ان کی ضروریات زندگی بآسانی پوری ہوسکیں، اور ان کے خرچ کے لئے کافی ہو۔

''کتاب الخراج'' میں قاضی ابو یوسفؒ نے اس کی نشاندہی کی ہے، وہ فرماتے ہیں: محمد بن ابی حمید نے مجھ سے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہم سے ہمارے مشائخ نے بیان کیا کہ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کہا: آپ نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کو عیب دار بنا دیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے ابوعبیدہ! اگر میں اپنے دین کی سلامتی کے لئے اہل دین سے مدد نہیں

(۱) معالم السنن للخطابی ۳/ ۸۔

لوں گا تو کس سے لوں گا؟ البتہ اگر میں ایسا کرتا ہوں تو عمالہ کے ذریعہ ان کو خیانت سے بے نیاز کردیتا ہوں، یعنی اگر ان کو کسی چیز پر عامل بناتا ہوں تو ان کو عطیہ اور وظیفہ پورا دیتا ہوں کہ وہ محتاج نہ رہیں(۱)۔

جزیہ وصول کرنے کا دوسرا طریقہ:(۲)

۶۸ - قبالہ (یا تقبیل) اور اس کو تضمین (ضامن قرار دینا) یا التزام بھی کہتے ہیں۔

قبالۃ (قاف کے فتحہ کے ساتھ) اصل میں قبل (باء کے فتحہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، اور قبل (باء پر پیش کے ساتھ) کا معنی ہے: وہ کفیل بنا(۳)۔

زمخشری نے کہا ہے: جو شخص ٹھیکہ پر کوئی کام قبول کرے اور اس پر اس کے لئے کوئی تحریر لکھی جائے، تو وہ لکھی ہوئی تحریر قبالہ (قاف کے زبر کے ساتھ)، اور یہ کام قبالہ (قاف کے زیر کے ساتھ) ہے، کیونکہ یہ ایک پیشہ ہے۔ اصطلاح میں قبالہ یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کسی شخص کو ایک سال کے لئے کوئی علاقہ، شہر یا گاؤں اس مال کے بدلہ ٹھیکہ پر دے جو وہ اس کی اراضی کے خراج اور اگر وہاں والے اہل ذمہ ہوں تو ان کے جزیہ رؤس کی طرف سے ادا کرے اور وہ اس کو قبول کرے اور اس سلسلہ میں ایک تحریر لکھ دے۔

اس طریقہ سے جزیہ وصول کرنے میں بسا اوقات ذمیوں پر ظلم وزیادتی اور بیت المال کے ساتھ خیانت کے واقعات پیش آجاتے ہیں، اس لئے بعض فقہاء نے اس طریقۂ وصولی کو ممنوع قرار دیا ہے، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے: ''اگر گاؤں کا سردار درخواست کرے کہ میں

(۱) الخراج لابی یوسف ص ۱۱۱، ۱۱۳، دیکھئے: اصطلاح ''جبایۃ''۔
(۲) پہلا طریقہ (فقرہ نمبر ۵۹) پر۔
(۳) النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۴/ ۱۰۔

آپ سے گاؤں والوں کی طرف سے صلح کرنا چاہتا ہوں، اور اس صلح کی رو سے میں آپ کو جزیہ ادا کروں گا تو اس کی یہ درخواست قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس طرز عمل سے کافی جزیہ ضائع ہوجائے گا، ہوسکتا ہے کہ گاؤں کا سردار سلطان یا اس کے نائب سے پانچ سو درہم پر صلح کرلے اور اس گاؤں میں اتنے ذمی ہوں کہ اگر ان سے جزیہ وصول کیا جائے تو اس کی مقدار ہزار یا اس سے زیادہ تک پہنچ جائے(۱)۔

جزیہ کو ساقط کرنے والے اسباب:

۶۹ - جزیہ اسلام، موت، تداخل، مالی مجبوری، اسلامی حکومت کے ذمیوں کی مکمل حفاظت سے قاصر ہونے، اپاہج کرنے والی بیماریوں میں مبتلا ہونے اور قتال میں ذمیوں کی شرکت کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ ان میں سے بعض امور میں اختلاف ہے جو ذیل کی تفصیل سے واضح ہوگا۔

اول: اسلام:

۷۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرلے تو اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، آئندہ اس سے جزیہ کا مطالبہ نہیں ہوگا(۲)۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- ابوداؤد وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے:

(۱) الرتاج ۲/ ۳، ۴، الخراج ص ۱۲۴۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، الخراج لابی یوسفؒ ص ۱۲۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/ ۱۸۱، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، المذہب الأحمد لابن الجوزی ص ۲۱۰، المبدع ۳/ ۴۱۲۔

"قال رسول الله ﷺ: ليس على المسلم جزية"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مسلمان پر جزیہ نہیں ہے)۔

۲- اجماع: ابن المنذر فرماتے ہیں: فقہاء کا اجماع ہے کہ مسلمان پر جزیہ نہیں ہے(۲)۔

۳- اور اس لئے بھی کہ جزیہ عائد کرنے کا مقصد اسلام کی طرف راغب کرنا ہے، تو اسلام لانے کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہی۔

۴- اور اس لئے بھی کہ کفر پر اصرار کی وجہ سے بطور سزا یا نصرت کے بدلہ جزیہ واجب ہوا تھا، تو اسلام میں داخل ہونے کے بعد سزا باقی نہیں رکھی جائے گی۔

اسی طرح مسلمان ہونے کے بعد نصرت پر قادر ہوگیا، اس لئے جزیہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا(۳)۔

یہ فقہی مسئلہ فقہاء کے درمیان مشہور ومعروف ہے، لیکن بعض خلفاء بنی امیہ نے اس پر عمل نہیں کیا، کوئی ذمی مسلمان ہوجاتا تب بھی اس سے جزیہ وصول کرتے تھے، اور اس کو غلاموں پر ٹیکس کے قائم مقام سمجھتے تھے۔

ابوبکر جصاص نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے عراق کے اپنے عامل عبد الحمید بن عبد الرحمٰن کو خط لکھا: اما بعد اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو داعی بنا کر مبعوث فرمایا جزیہ وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، لہذا ہمارا خط پہنچنے کے بعد جو ذمی مسلمان ہوجائے اس سے جزیہ ساقط کردو(۱)۔

ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد گزشتہ زمانہ کا جزیہ لینے کا حکم:

۱۷- اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، ثوری اور ابوعبید کی رائے یہ ہے کہ جو ذمی مسلمان ہوجائے اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ درمیان سال میں مسلمان ہو یا سال گزرنے کے بعد، اگرچہ اس پر کئی سالوں کا جزیہ جمع ہوگیا ہو(۲)۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ"(۳) (اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ آخرت پر)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مسلمان ہوجائے اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ جزیہ لینے کا حکم اس کافر سے ہے جو اگر جزیہ ادا نہ کرتا تو اس سے قتال واجب ہوتا، اور جب مسلمان ہوجائے گا تو اس سے قتال کا وجوب ختم ہوجائے گا، لہذا اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا۔

۲- ارشاد ربانی ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ"(۴)

(۱) حدیث: "ليس على المسلم جزية" کی روایت ابوداؤد (۴۳۸/۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۱۸/۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، امام زیلعی نے ابن قطان سے نقل کیا ہے کہ قابوس راوی کی وجہ سے انہوں نے حدیث کو معلول قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۴۵۳/۳ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) الاجماع لابن المنذر ص ۵۹۔

(۳) البدائع ۴۳۳۲/۹۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱۰۲/۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۲۷۸/۳، الہدایہ ۱۶۱/۲، فتح القدیر ۲۹۵/۵، بدائع الصنائع ۴۳۳۲/۹، حاشیہ ابن عابدین ۲۰۰/۴، مجمع الانہر ۶۷۲/۱، الاختیار ۱۳۸/۴، بدایۃ المجتہد ۴۰۵/۱، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۲/۲، الکافی لابن عبد البر ۴۷۹/۱، المقدمات علی ہامش المدونہ لابن رشد ۴۰۰/۱، المنتقی للباجی ۱۷۵/۲، المبدع ۴۱۲/۳، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۵۷/۱، کشاف القناع ۱۲۲/۳، الانصاف ۲۲۸/۴، المذہب الاحمد ص ۲۱۰۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۴) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، وہ انہیں معاف کردیا جائے گا، اور اگر وہی (عادت) دہراتے رہیں گے تو (ہمارا) معاملہ بھی اگلوں کے ساتھ گزر چکا ہے)۔

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اپنے سے سابق چیزوں کو ختم کردیتا ہے، اور کافر اگر اسلام قبول کرلے تو اسے فوت شدہ نماز یا زکاۃ کی قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اسلام سے پہلے واجب شدہ جزیہ کا بھی مطالبہ نہیں کیا جائے گا[(۱)]۔ ابن جریر نے یونس سے اور انہوں نے اشہب کے حوالہ سے جو روایت کی ہے اس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک درست بات یہ ہے کہ جس وقت ذمی مسلمان ہوگا اسی وقت جزیہ اس سے ساقط ہوجائے گا اگرچہ سال گزرنے میں ایک ہی دن رہ گیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا......" (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے) یعنی اسلام سے پہلے جو کچھ بھی قصاص، یا مال وغیرہ تھا سب معاف ہوجائیں گے[(۲)]۔

۳- بعض صحابہ اور تابعین سے آثار منقول ہیں[(۳)]۔

۴- عقلی دلیلیں دو ہیں:

اول: اسلام کی طرف رغبت کے لئے جزیہ واجب ہوا تھا، لہذا اسلام کے بعد باقی نہیں رہے گا۔

دوم: کفر پر اصرار کے باعث بطور سزا جزیہ واجب ہوا تھا، اسی لئے اس کو جزیہ کہا جاتا ہے یعنی کفر پر اصرار کا بدلہ، لہذا اسلام کی وجہ سے اس کا ساقط ہوجانا ضروری ہے[(۱)]۔

شافعیہ، ابوثور، ابن المنذر، ابن شبرمہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سال کے ختم ہونے کے بعد اسلام قبول کرتا ہے تو اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر درمیان سال میں اسلام قبول کرے تو جزیہ ساقط ہوجائے گا، اور گزرے ہوئے ایام کے جزیہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، شافعیہ کا ایک دوسرا قول ہے اور ان کے نزدیک یہی صحیح بھی ہے، کہ سال کے گزرے ہوئے دنوں کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا، جیسا کہ اجرت کا مسئلہ ہے[(۲)]۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱- جزیہ جان کی حفاظت کا عوض ہے، اور ذمی کی جان محفوظ ہوچکی ہے، لہذا جان کی حفاظت کا بدل یعنی جزیہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا، اس لئے اسلام لانے کے بعد دوسرے دیون کی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔

۲- جزیہ دارالاسلام میں رہائش کا بدل ہے، ذمی دارالاسلام میں رہ کر فائدہ اٹھا چکا ہے، اس لئے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے اجرت ساقط نہیں ہوگی۔

۳- اور اس لئے بھی کہ جزیہ شافعیہ کے یہاں عقد ذمہ سے واجب ہوتا ہے، لیکن اس میں قرار نہیں ہوتا ہے، اور اجرت کی طرح مدت گزرنے کے بعد اس کو استقرار ہوجاتا ہے، تو جیسے جیسے سال کی مدت

---

(۱) الإکلیل فی استنباط التنزیل للسیوطی رص ۱۱۴۔

(۲) اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۰۱۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۱، الأموال لابی عبید ص ۶۶، ۶۸، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۷۳، المؤطا بشرح السیوطی ۱/ ۲۶۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۲، احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۶، الاختیار ۴/ ۱۳۸، المنتقی ۲/ ۱۷۶۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، الأم ۴/ ۲۸۶، المہذب مع المجموع ۱۸/ ۲۱۹، رحمۃ الأمہ ۲/ ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۰۰، اختلاف الفقہاء للطبری ص ۲۱۲۔

گذرے گی سال کے جزیہ کی قسط برقرار رہوتی جائے گی [۱]۔

دوم: موت:

۷۲ - موت کی وجہ سے جزیہ ساقط ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مطلق موت کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ موت درمیان سال میں واقع ہوئی ہو یا سال پورے ہونے کے بعد [۲]، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

جزیہ کفر پر اصرار کی وجہ سے بطور سزا عائد ہوا تھا، لہذا عام حدود کی طرح جزیہ بھی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا [۳]۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ اسلام کی طرف راغب کرنے کا ذریعہ تھا، اور موت کے بعد یہ چیز باقی نہیں رہے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موت کی وجہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا اگر سال پورا ہونے کے بعد موت واقع ہوئی ہو، بلکہ دوسرے دیون کی طرح ترکہ سے لیا جائے گا، اور اگر موت درمیان سال میں واقع ہوئی ہو تو بھی شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ترکہ میں سے سال کے گزرے ہوئے ایام کی قسط کے مطابق لیا جائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اور ایک دوسرے قول میں شافعیہ کے نزدیک ساقط ہوجائے گا کیونکہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے [۴]، موت

(۱) العنایہ شرح الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۸۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الہدایہ ۲/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، البدائع ۹/ ۴۳۳۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹۔

(۳) البدائع للکاسانی ۹/ ۴۳۳۲، الاختیار ۴/ ۱۳۸، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، رحمۃ الأمہ ۲/ ۱۸۱، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۱۱، المبدع ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۳، الانصاف ۴/ ۲۲۸، المذہب الاحمد لابن الجوزی ص ۲۱۰۔

کی وجہ سے ساقط نہ ہونے کے بارے میں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- ابن القیم نے حیان بن سریج کے سکریٹری عبدالرحمٰن بن جنادہ سے نقل کیا ہے کہ حیان نے ان کو عمر بن عبدالعزیز کے پاس بھیجا تھا، اور خط لکھ کر ان سے پوچھا تھا کہ کیا قبطیوں میں مرجانے والوں کا جزیہ ان کے زندہ لوگوں پر ڈال دیا جائے؟ تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراک بن مالک سے دریافت کیا، عبدالرحمٰن اس وقت سن رہے تھے، انہوں نے جواب دیا: میں نے ان کے لیے کسی قسم کے عہد و پیمان کا نہیں سنا، ان کو بزور قوت مغلوب کیا گیا ہے اس لئے وہ غلاموں کی طرح ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حیان بن سریج کے پاس جواب لکھ بھیجا کہ مرنے والوں کا جزیہ زندوں پر ڈال دیا جائے۔

۲- اور اس لئے بھی کہ حفاظت اور رہائش کے بدلہ جزیہ ذمہ میں لازم ہو چکا ہے، لہذا موت کی وجہ سے آدمیوں کے دوسرے دیون کی طرح جزیہ بھی ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

سوم: دو سال یا زیادہ کا جزیہ جمع ہونا:

۷۳ - جزیوں کے تداخل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ جزیوں میں تداخل نہیں ہے، تمام جزیے واجب ہوں گے [۲]، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) الاموال لابی عبید ص ۶۸، ۶۹، الاموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۷۸، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۶، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، رحمۃ الأمہ للدمشقی ۲/ ۱۸۱، احکام القرآن لإلکیا الہراسی ۴/ ۴۹، المغنی ۸/ ۵۱۲، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۱، المبدع ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، السیر لمحمد بن الحسن ص ۲۶۳۔

جزیہ ایک مالی حق ہے، سال کے آخر میں واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ اور دیت وغیرہ کی طرح ان میں تداخل نہیں ہوگا۔

اور اس لئے بھی کہ واجب کے ساقط کرنے میں مدت مؤثر نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے خراج کا مسئلہ ہے [(۱)]۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہوجائے تو جزیے میں تداخل ہوجائے گا، گزشتہ سالوں کے جزیے ساقط ہوجائیں گے، اور سال رواں کے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا [(۲)]، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

یہ کہ جزیہ کفر پر اصرار کی سزا کے طور پر واجب ہوا ہے، اور سزائیں جمع ہوجائیں تو ان میں تداخل ہوجاتا ہے، خصوصاً اگر ایک جنس کی ہوں، جیسے حدود، لہذا اگر کوئی چند بار زنا کرے، بالآخر اس کا معاملہ امام کے پاس پہنچے تو امام تمام افعال زنا پر ایک ہی حد جاری کرے گا۔

اور اس لئے بھی کہ جزیہ مستقبل میں جان کی حفاظت کے بدلہ میں واجب ہوا ہے، جب گزشتہ سال میں جان محفوظ رہی تو اب اس کی وجہ سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی ضرورت باقی نہیں رہی، جیسا کہ اگر مسلمان ہوجائے یا مرجائے تو اس سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جزیہ کے ذریعہ اب جان کی حفاظت کی ضرورت نہیں رہی، اور اس لئے بھی کہ جزیہ اسلام قبول کرنے کی امید کی وجہ سے واجب ہوا تھا، اور اس نے اسلام قبول نہیں کیا یہاں تک کہ دوسرا سال شروع ہوگیا، گزشتہ سال میں ایمان لانے کی توقع ختم ہوگئی، اب مستقبل میں امید باقی رہی، اس لئے آئندہ سال کا جزیہ لیا جائے گا [(۳)]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۱۲، المغنی ۸/ ۵۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲، أحکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۶۱۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۲۹۷، البدائع ۹/ ۴۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۰، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۹۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۹، البدائع ۹/ ۴۳۳۳، الاختیار ۴/ ۱۳۹۔

چہارم: تنگدستی کا طاری ہونا:

۴۷- اِعسار: مال کے نہ ہونے کی وجہ سے تنگ دست ہونا [(۱)]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تنگ دستی کے پیش آنے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، خواہ تنگ دستی کا شکار درمیان سال میں ہوا ہو یا سال پورا ہونے کے بعد، البتہ شرط یہ ہے کہ سال کے اکثر حصہ میں تنگ دستی میں مبتلا رہا ہو، کیونکہ تنگ دستی ابتداءً جزیہ کے وجوب سے مانع ہے [(۲)]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تنگ دستی طاری ہونے کی وجہ سے ذمی سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک ابتداءً تنگ دستی وجوب جزیہ کے لئے مانع نہیں ہے [(۳)]، اور جب ایسی بات ہے تو ذمی سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ میں دین ہوگا، اور خوشحالی آنے تک اتنی مہلت دے دی جائے گی، جس میں وہ ادا کرسکے، دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد کا عام ہونا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ" [(۴)] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

حنابلہ کے یہاں تنگ دستی کی وجہ سے اس وقت جزیہ ساقط ہوتا ہے جب کہ وہ درمیان سال میں طاری ہوئی ہو، کیونکہ جزیہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ واجب ہوتا ہے نہ وصول کیا جاتا ہے، ہاں اگر سال

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۳/ ۳۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۲، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، منح الجلیل ۱/ ۷۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۸، الأم ۴/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۲، المحلی ۷/ ۵۶۶۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

پورا ہونے کے بعد تنگ دستی طاری ہوتو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ ذمہ میں دین ہوکر باقی رہے گا، اور خوشحالی آنے تک مہلت دے دی جائے گی جس میں وہ ادا کر سکے [۱]۔

پنجم: راہب بننا اور لوگوں سے یکسو ہونا:

۷۵- اگر ذمی عقد ذمہ کے بعد راہب بن جائے، اور لوگوں سے یکسو ہوکر ہمہ تن عبادت کے لئے عبادت گاہ اور گرجا میں رہنے لگے تو کیا اس سے جزیہ ساقط ہوجائے گا؟۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ راہب بننے سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ رہبانیت ابتداء وجوب جزیہ کے لئے مانع ہے، لہذا یہ عجز اور جنون کے مشابہ ہوگا تو مطلق جزیہ ساقط ہوجائے گا اگر چہ کئی سال کے جمع ہوں۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے دونوں بھائی یعنی مطرف اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ عقد ذمہ کے بعد راہب بننے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابتداء میں وجوب جزیہ کے لئے رہبانیت مانع نہیں ہے، لہذا جس پر جزیہ واجب ہو چکا ہے، اس سے سقوط کا سبب نہیں بنے گا، مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بسا اوقات ذمی جزیہ سے بچنے کے لئے راہب بن جائے گا، لہذا اس کی وجہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سال پورا ہونے کے بعد راہب بننے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ ذمہ میں دین ہوجائے گا، لیکن اگر سال کے دوران راہب بن جائے تو جزیہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سال پورا ہونے سے پہلے نہ جزیہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے۔

نیز کہتے ہیں: جس راہب سے جزیہ ساقط ہوتا ہے اس سے مراد وہ

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

راہب ہے جس کے پاس مال صرف اس کے گذارہ کے بقدر ہو، اگر اس سے زائد اس کے پاس مال ہوگا تو اس سے لیا جائے گا، اور وہ راہب جو لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہوں کاروبار اور کھیتی کرتے ہوں، ان کا حکم دیگر تمام نصاری کی طرح ہے۔ ان سے بالاتفاق جزیہ لیا جائے گا [۱]۔

ششم: جنون:

۷۶- اگر عقد ذمہ کے بعد ذمی مجنون ہوجائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ جنون کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ سال کے اکثر حصہ میں جنون رہے، اس لئے کہ ابتداء میں جنون وجوب جزیہ کے لئے مانع ہے، (جیسا کہ ہم جزیہ کے وجوب کے شرائط میں بیان کر چکے ہیں)۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ اگر جنون معمولی ہو اس طور پر کہ مہینہ میں ایک گھنٹہ یا سال میں ایک دن ہو تو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر زیادہ ہو اس طور پر کہ ایک دن افاقہ اور ایک دن جنون رہے تو جب افاقے کے ایام ملا کر پورا ایک سال ہوجائے گا تو جزیہ واجب ہوگا۔

لیکن جنون طاری ہونے سے ذمہ میں ثابت شدہ جزیہ ساقط نہیں ہوگا، یہ اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ جزیے میں تداخل نہیں ہوگا، جیسا کہ فقرہ نمبر ۷۳ میں گزر چکا ہے۔

حنابلہ اور ایک قول شافعیہ کا بھی ہے کہ سال پورا ہونے کے بعد جنون طاری ہونے سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر درمیان سال میں طاری ہو تو ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سال پورا ہونے سے پہلے

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۸، الاختیار ۳/ ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۱۱۱۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۴۶، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

جزیہ نہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی وصول کیا جاتا ہے[۱]۔

شافعیہ کا ایک چوتھا قول یہ ہے کہ جزیہ ساقط ہوجائے گا، واجب نہیں رہے گا۔

ہفتم: اندھا، اپاہج اور بوڑھا ہونا:

۷۷ - اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اپاہج کرنے والی آفات سے سلامتی کے شرط ہونے میں اختلاف گزر چکا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان آفات میں مبتلا ہونے سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، خواہ درمیان سال میں مبتلا ہو یا سال پورا ہونے کے بعد، البتہ شرط یہ ہے کہ اکثر سال تک ان آفات میں سے کسی میں مبتلا رہے، یہ شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب کے مطلق خلاف ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو ذمی بھی ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر محتاج ہو اور جزیہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو ساقط ہوجائے گا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی ذمی ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ آفات ابتداء وجوب جزیہ سے مانع نہیں ہیں۔

حنابلہ کے یہاں سال پورا ہونے کے بعد جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر درمیان سال میں ان آفات میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد ہی جزیہ واجب ہوتا ہے[۲]۔

ہشتم: ذمیوں کی حفاظت کا نہ ہونا:

۷۸ - جزیہ کے بدلہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ ذمیوں کی مکمل حفاظت کریں، ان کی طرف سے دفاع کریں، کوئی مسلمان یا کافر ان پر ظلم کرنا چاہے تو اس کو روکیں، ان میں سے کوئی قید کرلیا جائے تو چھڑائیں، اور ان کے لئے ہوئے مالوں کو واپس کرائیں، خواہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رہتے ہوں، یا اپنے کسی شہر میں الگ رہتے ہوں، اگر اسلامی حکومت ان کی حفاظت اور ان کی طرف سے دفاع پر قادر نہ ہو یہاں تک کہ سال گزر جائے تو کیا ان ذمیوں سے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، یا ساقط ہوجائے گا؟۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حکومت اہل ذمہ کی حفاظت پر قادر نہ ہو تو ان سے جزیہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ انہوں نے اپنی اور اپنے اموال کی حفاظت کے لئے جزیہ خرچ کیا ہے، تو اگر حکومت ان کی طرف سے دفاع نہ کرسکے تو ان پر جزیہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جزیہ حفاظت کے لئے ہے، اور وہ نہ ہوسکی، تو جو اس کے مقابلہ میں ہے وہ بھی واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اگر منفعت پر قدرت نہ ہو تو اجرت واجب نہیں ہوتی ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اگر حفاظت نہ ہو، تو ساقط ہونے کی صراحت نہیں ملی جب کہ یہ صراحت ہے کہ ذمیوں کی حفاظت واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح سے نقل کیا ہے کہ شام کے شہروں میں مقرر ان کے نائبین نے ان کو اطلاع دی کہ روم مسلمانوں کے مقابلہ کے لئے جمع ہو رہے ہیں، تو حضرت ابوعبیدہ نے اپنے نائبین کو خطوط لکھے کہ تم لوگ جن ذمیوں سے جزیہ وصول کرچکے ہو ان کو واپس کردو، اور ان سے کہہ دو کہ ہم تم لوگوں کے اموال تمہیں اس لئے واپس کررہے ہیں کہ ہم سے مقابلہ کے لئے دشمن کی فوج

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۹۵، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۴۴، منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۲۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۰، الاختیار ۴/ ۱۳۸، شرح المحلی ۴/ ۲۳۰، الشرح الکبیر علی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، منح الجلیل ۱/ ۷۵۷، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، کشاف القناع ۳/ ۱۲۲۔

آچکی ہے، اور تم لوگوں کی شرط یہ ہے کہ ہم تم لوگوں کی حفاظت کریں گے، اور اس وقت ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ تمہاری حفاظت کرسکیں اور دفاع کرسکیں، اس لئے تم لوگوں سے وصول کردہ مال تمہیں واپس کردیا، اگر اللہ تعالیٰ ہم کو ان پر فتح دے گا تو ہمارے اور تمہارے درمیان جو شرائط طے پائی تھیں ان پر ہم قائم رہیں گے[۱]۔

بلاذری نے کہا ہے: ہم سے ابوحفص دمشقی نے بیان کیا، ان سے سعید بن عبدالعزیز نے بیان کیا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ جب ہرقل نے مسلمانوں سے مقابلہ کے لئے فوج اکٹھا کی اور مسلمانوں کو جنگ یرموک کے لئے ان کے آنے کی اطلاع ہوئی تو مسلمانوں نے اہل حمص کو ان سے وصول کردہ خراج واپس کردیا، اور ان لوگوں سے کہا: ہم لوگ تمہاری مدد اور تمہاری طرف سے دفاع سے قاصر ہیں، تم لوگ اپنے معاملہ کے ذمہ دار ہو، اہل حمص نے کہا: آپ لوگوں کی حکومت اور آپ کا انصاف ہمارے نزدیک اس ظلم وجور سے زیادہ پسندیدہ ہے جس میں ہم پہلے مبتلا تھے۔ ہم لوگ ضرور بالضرور آپ کے عامل کے ساتھ مل کر شہر کی طرف سے ہرقل کی فوج کا دفاع کریں گے، یہود اٹھ کھڑے ہوئے اور کہا: تورات کی قسم ہرقل کا عامل شہر حمص میں داخل نہیں ہوگا، جب تک کہ ہم مغلوب اور فنا نہ ہوجائیں، چنانچہ ان لوگوں نے قلعے کے دروازے بند کرلئے، اور اس کی حفاظت کی، اسی طرح ان شہروں کے یہود ونصاری نے بھی کیا جن سے صلح ہوئی تھی، اور ان لوگوں نے کہا: اگر روم اور اس کے پیروکار مسلمانوں پر غالب آگئے تو ہم سابق حال پر واپس آجائیں گے، ورنہ جب تک مسلمانوں کی جماعت رہے گی ہم ان کا ساتھ دیں گے، جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کو شکست دی، اور مسلمانوں کو غالب کیا، تو انہوں

(۱) البدائع ۹ر ۴۴۰۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۶، الفروق للقرافی ۳ر ۱۴، ۱۵، المہذب مع شرح المجموع للشیرازی ۱۸ر ۲۵۱، طبع مصر، مطالب اولی النہی ۲ر ۶۰۲، ۶۰۳، الکافی لابن قدامہ ۳ر ۳۶۴۔

نے اپنے شہر کے دروازے کھول دیئے، اور ان لوگوں کو سامنے لائے جنہوں نے کھیل کود کا مظاہرہ کیا اور خراج ادا کیا[۱]۔

اہل تفلیس کے ساتھ حبیب بن مسلمہ کے صلح نامہ میں ہے[۲]
......اگر مسلمان تم لوگوں کی حفاظت سے قاصر رہے اور دشمن تم لوگوں پر غالب آگئے، تو پھر تم لوگوں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

یہ تاریخی واقعات عہد صحابہؓ میں پیش آئے، اور صحابہ کرامؓ جاننے کے باوجود خاموش رہے، اس لئے یہ اجماع سکوتی ہوگا۔

ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اجماع کے مراتب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی ذمی ہو، اور اہل حرب ہمارے ملک میں آئیں، اور اس کو پکڑنا چاہیں تو ہم پر واجب ہوگا کہ ہم گھوڑوں اور اسلحہ سے لیس ہوکر ذمیوں کی طرف سے قتال کریں، اور اس راستہ میں جان کی بازی لگادیں تاکہ اس کی حفاظت کرسکیں جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ذمہ میں ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کو سپرد کردینا عقد ذمہ کی خلاف ورزی ہے[۳]۔ اس سلسلہ میں امت کا اجماع نقل کیا گیا ہے[۴]۔

نہم: جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی شرکت:

۷۹- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں شرکت کی وجہ سے اہل ذمہ سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔

چلپی نے ''کنزالدقائق'' کی شرح پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ

(۱) فتوح البلدان رص ۱۴۳، النہایہ میں ہے: ''مقلسون'' وہ لوگ ہیں جو امیر کے شہر پہنچنے کے بعد اس کے سامنے کھیلتے ہیں، اس کا واحد ''مقلس'' ہے (النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن الأثیر ۴ر ۱۰۰) طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) تفلیس (تاء کے فتحہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) ارمینیہ اولی کے ایک شہر کا نام ہے (معجم البلدان لیاقوت ۲ر ۳۵، ۳۶)۔

(۳) فتوح البلدان للبلاذری ص ۲۸۳، ۲۸۴۔

(۴) الفروق ۳ر ۱۴۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام ذمیوں سے کسی سال تعاون لے اور وہ امام کے ساتھ دشمنوں سے جنگ کریں تو بھی ان سے اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ جزیہ ساقط کرنے سے مشروع کو بدلنا لازم آئے گا، اور امام کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ اور یہ اس لئے کہ شرع نے ذمیوں کے حق میں نصرت کا طریقہ جان کے بجائے مال مقرر کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں قتال میں ذمیوں سے مدد حاصل کرنا مکروہ ہے۔

باجی نے ''المنتقی'' میں لکھا ہے: جہاد یہ ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار نہ کرلیں، مشرک اس غرض کے لئے جنگ نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ معاہدہ کی رو سے مشرک ان لوگوں میں سے ہے جن کی طرف سے دفاع اور قتال کیا جاتا ہے، اور ان سے جنگ میں تعاون لینا ممنوع ہے، البتہ دوسرے کام اور صنعت وخدمت میں مدد لی جاسکتی ہے [1]۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت عائشہ کی یہ حدیث ہے: "**إنا لانستعين بمشرك**" [2] (ہم مشرک سے مدد نہیں لیں گے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''جہاد'' اور ''الاستعانة بالکفار''۔

جزیہ کے مصارف:

۸۰ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جزیہ فئی کے مصارف میں خرچ ہوگا، بلکہ بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ فئی میں جزیہ بھی داخل ہے، اور فئی مسلمانوں کے رفاہ عام اور حکومت کی اہم ضرورتوں میں خرچ ہوتا ہے، جیسے مجاہدین اور ان کی اولاد کا نفقہ، سرحدوں کی حفاظت، پلوں، مساجد، عمارات کی تعمیر، غیر مملوک ندیوں کی مرمت، قاضی، مدرسین، علماء، مفتیان اور عمال وغیرہ کی تنخواہیں [1]۔

مذکورہ مصارف میں خرچ کرنے کی کیا مقدار ہوگی؟ اس میں کن امور کا لحاظ رکھا جائے گا؟ ساری تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال'' اور ''فئی''۔

---

(۱) حاشیة الشلبی علی شرح کنز الدقائق مع تبیین الحقائق ۳/۲۷۸، الأم ۴/۲۷۹، کشاف القناع ۳/۱۲۵، المنتقی ۳/۱۷۹۔

(۲) حدیث: "إنا لا نستعين بمشرك" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۷۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۲/۹۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۳/۱۴۴۹، ۱۴۵۰ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت عائشہ ہی سے ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۸۳، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۴، بدائع الصنائع ۲/۹۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۱۷، الہدایہ ۲/۱۶۴، الاختیار ۴/۱۴۱، مجمع الانہر ۱/۶۷۷، بدایۃ المجتہد ۱/۴۰۷، الأم ۴/۱۴۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۴، روضۃ الطالبین ۶/۳۵۴، رحمۃ الأمۃ للدمشقی ۲/۱۷۹، کفایۃ الأخیار للحصنی ۲/۳۲۔

جعالۃ

تعریف:

۱-الجعل (جیم کے ضمہ کے ساتھ) کا معنی اجرت ہے، کہا جاتا ہے: "**جعلت له جعلا**" (میں نے فلاں کے لئے اجرت متعین کی)۔

الجعالة (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اور بعض کے قول کے مطابق جیم کی تینوں حرکات کے ساتھ وہ معاوضہ ہے جو کسی انسان کے لئے کسی کام پر مقرر کیا جائے۔

کریمۃ کے وزن پر "**الجعیلة**"، جُعل ہی کے معنی میں ایک لغت ہے[۱]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ کوئی آدمی کسی کے لئے متعین اجرت مقرر کرے، اور اس کو نقد ادا نہ کرے کہ وہ معین یا غیر معین زمانہ میں فلاں کام کرے گا، جس میں اجرت مقرر کرنے والے کا فائدہ ہو، اور یہ شرط لگائے کہ اگر کام پورا کرے گا تو اس کو اجرت ملے گی، اور اگر کام پورا نہیں کرے گا تو کچھ بھی نہیں ملے گا، کیونکہ اجرت مقرر کرنے والے کا فائدہ کام پورا ہونے کے بعد ہی ہے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ کسی متعین یا غیر متعین عمل پر جس کا انضباط دشوار ہو متعین معاوضہ مقرر کرنا ہے۔

حنابلہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو شخص اجرت مقرر کرنے والے کے لئے کوئی مباح کام کرے، خواہ وہ کام مجہول ہو یا جو شخص اس کے لئے کسی خاص مدت تک کام کرے، خواہ مدت مجہول ہو۔ اس کام کرنے والے شخص کے لئے متعین مال مقرر کرنے کو "**جعالة**" کہتے ہیں[۱]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "جعل"۔

متعلقہ الفاظ:

اجارہ:

۲-لغت میں اجارہ "آجر" کا مصدر ہے، اس کا معنی کرایہ پر دینا ہے۔

اصطلاح میں یہ متعین عوض کے ذریعہ متعین منفعت کا مالک بنانا ہے، جعالہ اور اجارہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جعالہ کبھی مجہول عمل پر بھی ہوتا ہے برخلاف اجارہ کے۔

جعالہ کا حکم اور اس کی مشروعیت کا ثبوت:

۳-عقد جعالہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرعاً مباح ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ جواز رخصت کے طور پر ہے، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو، بلکہ صحیح نہ ہو، اس لئے کہ اس میں غرر پایا جاتا ہے، حسب ذیل دلائل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

کتاب اللہ، سنت رسول اور قیاس۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ**"[۲] (اور جو کوئی اس کو لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے)، ان کے یہاں **حمل بعیر** متعین تھا، یعنی ایک وسق، اور ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ اور جب پہلی شریعت کا کوئی حکم بغیر کسی نکیر کے بیان ہو، اور اس کا نسخ بھی ثابت نہ ہو تو وہ ہمارے لئے بھی جائز ہے، اور جن حضرات نے اس قاعدہ سے اختلاف کیا ہے انہوں نے اس کو

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الخطیب ۳/۰۱۷، الخرشی ۷/۶۹، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/۷، ۴۱۲، ۴۴۲، ۴۴۳۔

(۲) سورۂ یوسف/۷۲۔

مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

سنت میں صحابی کے تعویذ والی حدیث ہے[۱] صحیحین میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے: "أن أناسا من أصحاب رسول الله ﷺ أتوا حيا من أحياء العرب فلم يقروهم[۲]، فبينما هم كذلك إذ لدغ سيد أولئك القوم فقالوا: هل فيكم من راق؟ فقالوا: لم تقرونا، فلا نفعل إلا أن تجعلوا لنا جعلا، فجعلوا لهم قطيع شاء، فجعل رجل يقرأ ـ بأم القرآن ويجمع بزاقه ويتفل فبرئ الرجل فأتوهم بالشاء، فقالوا: لانأخذها حتى نسأل رسول الله ﷺ فسألوا الرسول ﷺ عن ذلك فضحك وقال: ما أدراك أنها رقية؟ خذوها واضربوا لي معكم بسهم"[۳] (رسول اللہ ﷺ کے چند صحابہ عرب کے کسی قبیلہ میں گئے، انہوں نے ان کی میزبانی نہیں کی، کچھ دیر بعد اس قبیلہ کے سردار کو سانپ وغیرہ نے ڈس لیا، ان لوگوں نے کہا: آپ لوگوں میں سے کوئی جھاڑنے والا ہے، صحابہ نے کہا: تم لوگوں نے ہماری ضیافت نہیں کی، اس لئے ہم لوگ بغیر اجرت کے نہیں جھاڑیں گے، ان لوگوں نے ان کے لئے چند بکریاں متعین کیں، چنانچہ ایک صحابی سورہ فاتحہ پڑھنے لگے، اور اپنا لعاب دہن جمع کر کے اس پر تھوکتے رہے، اس سے وہ شخص اچھا ہو گیا، چنانچہ قبیلہ والے بکریاں لے کر آئے لیکن صحابہؓ نے کہا کہ جب تک ہم نبی کریم ﷺ سے پوچھ نہ لیں اس وقت تک بکریاں نہیں لیں گے، آنحضور ﷺ سے پوچھا، تو آپ ﷺ مسکرائے اور فرمایا: تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ وہ علاج (ڈسنے کا جھاڑ) ہے؟ ان بکریوں کو لے لو اور اس میں اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ)۔

(۱) الرقية (جھاڑ) ایک قسم کا کلام جس کے ذریعہ بیماری سے شفاء حاصل کی جاتی ہے۔
(۲) لم يقروهم: یعنی ان لوگوں نے ان کی ضیافت نہیں کی تھی۔
(۳) حدیث: " ماأدراک أنها رقية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله"[۱] (جن چیزوں پر تم اجرت لے سکتے ہو ان میں سب سے زیادہ اس کی مستحق اللہ کی کتاب ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ حنین کے دن ارشاد فرمایا: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه"[۲] (جو کسی کو قتل کرے اور اس پر اس کے پاس ثبوت ہو تو اس کے سامان اس کو ملیں گے)۔

قیاس یہ ہے کہ ضائع شدہ مال کو واپس لانے کے لئے، یا ایسے کام کے لئے لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے جس کو اجرت مقرر کرنے والا خود نہیں کر سکتا ہے، اور نہ کوئی رضا کارانہ کرنے والا ہوتا ہے، اور اس جہالت کی وجہ سے اس پر اجارہ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کی وجہ سے شرعا جعالہ درست ہے، جیسے عقد مضاربت جائز ہے، دیکھئے: "مضاربت"[۳]۔

حنفیہ نے کہا ہے: بھگوڑے غلام کو لانے کے لئے جعل جائز ہے، اس کے علاوہ میں درست نہیں ہے، ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ

(۱) حدیث: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہ الانصاریؓ سے کی ہے۔
(۳) المہذب ۱/ ۴۱۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۱، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۷، العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۲، منح الجلیل ۴/ ۳، المقدمات ۲/ ۳۰۸، ۳۰۹، المغنی ۶/ ۳۵۰، المحلی ۸/ ۲۰۴، ۲۱۰ مسئلہ ۱۳۲۷۔

جعالہ میں ملکیت خطر (وجود اور عدم کے درمیان دائر) پر معلق ہوتی ہے، جیسا کہ وہ جعالہ جس کی نسبت کسی خاص شخص کی طرف نہ ہو تو اس میں عقد کو قبول کرنے والا کوئی نہیں پایا جائے گا، لہٰذا عقد جعالہ کا وجود ہی نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور جو لوگ عقد جعالہ کے جواز کے قائل ہیں ان کے یہاں جعالہ اور اجارہ کے درمیان بعض احکام میں فرق ہے، اور وہ درج ذیل ہیں:

اول- ایسا مجہول عمل جس کا انضباط اور جس کی تعیین دشوار ہو اس میں عقد جعالہ درست ہے، جیسے ضائع شدہ مال کی واپسی۔

دوم- غیر متعین عامل کے ساتھ جعالہ درست ہے۔

سوم- عمل پورا ہونے سے پہلے عامل جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔

چہارم- عقد جعالہ میں عامل کے لئے زبان سے یہ کہنا شرط نہیں ہے کہ ہم نے قبول کیا۔

پنجم- عقد جعالہ میں بعض اوقات عوض مجہول ہوتا ہے۔

ششم- عقد جعالہ میں کام کے لئے مدت متعین نہ ہونا شرط ہے۔

ہفتم- جعالہ عقد غیر لازم ہے۔

ہشتم- عقد جعالہ میں معقود علیہ عمل کے پورا ہونے سے پہلے عامل معاملہ کو فسخ کر دے تو پورا عوض ساقط ہو جائے گا۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کا اضافہ کیا ہے: جعالہ، مساقات، مضاربت اور مزارعت سے اس طرح بھی ممتاز ہے کہ جعالہ میں عوض محل عمل سے نہیں پیدا ہوتا ہے، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ جعالہ میں اجارہ کے برخلاف مدت اور عمل ایک ساتھ متعین کرنا صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۸، ۲۵۸، الزیلعی ۶/ ۲۲۶، المبسوط ۱۱/ ۱۷، البدائع ۶/ ۲۰۳۔

جعالہ کے ارکان:

جعالہ کے ارکان چار ہیں: اول: صیغہ، دوم: عاقدین، سوم: عمل، چہارم: اجرت۔

صیغۂ جعالہ:

۴- جعالہ کے قائلین کے نزدیک صیغۂ جعالہ ہر اس لفظ کو کہتے ہیں جس سے متعین معاوضہ میں کام کرنے کی اجازت سمجھی جائے، معاوضہ مقصود ہو اور اس کا التزام کیا گیا ہو، خواہ اجازت ہر سننے اور جاننے والے کے لئے عام ہو، مثلاً جعل کرنے والا کہے: جو کوئی میرا گم شدہ مال یا فلاں گم شدہ مال تلاش کر کے لا دے گا اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، یا کسی خاص شخص کو اجازت ہو، مثلاً اس سے کہے کہ اگر تو میرا گم شدہ سامان لا دے گا تو تجھ کو اتنا معاوضہ ملے گا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ایسا لفظ ہو کہ اس سے عمل اور اس کے لئے بطور اجرت خرچ کئے جانے والے مال کی مقدار معلوم ہو، جیسا کہ اجارہ ہے، اور گونگے کا ایسا اشارہ جس سے یہ بات سمجھی جائے کافی ہے۔ اور اگر بولنے والا آدمی اس کو لکھ دے اور اس کی نیت کرے تو اس کی طرف سے یہ صحیح ہے، عامل کا قبول کرنا شرط نہیں ہے اگر چہ وہ متعین ہو، کیونکہ اس میں ضرورت کے موقع پر حرج لازم آئے گا، بلکہ اس کی طرف سے عمل کافی ہے، اسی طرح ایجاب اور اعلان کے وقت عامل کی موجودگی شرط نہیں ہے۔

نیز ایجاب اور قبول کے الفاظ کے درمیان مطابقت بھی شرط نہیں ہے، اگر جعل کرنے والا یوں کہے: اگر تم میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لا دو گے تو تمہیں ایک دینار دوں گا، اور عامل اس طرح جواب دے کہ میں نصف دینار کے بدلہ تلاش کر کے لا دوں گا، تو راجح قول کے مطابق وہ پورے ایک دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ عقد جعالہ میں قبول کرنے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، یہ جوینیؒ کا قول ہے، ایسا ہی قمولیؒ

نے بھی کہا ہے۔

البتہ حنابلہ نے اس سے دوصورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جن میں مالک یا جعل کرنے والے کی طرف سے ایسے لفظ کا صادر ہونا جس سے اعلان اور التزام سمجھا جائے، شرط نہیں ہے۔

پہلی صورت: بھگوڑے غلام کو واپس کرنا جب کہ واپس کرنے والا امام کے علاوہ کوئی اور شخص ہو۔

دوسری صورت: کسی شخص کا کوئی سامان ایسی جگہ ہو کہ اگر وہ سامان اس جگہ چھوڑ دیا جائے تو ضائع یا ہلاک ہوجائے گا، وہ سامان دوسرا شخص مالک کے پاس پہنچادے۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر کسی شخص کا پیشہ ہی ہو کہ وہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کو تلاش کرکے لاتا ہے، اور مالک کے حوالہ کردیتا ہے، اور اس پر معاوضہ لیتا ہے، تو جب وہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کو حاضر کردے تو عوض کا مستحق ہوگا، اگرچہ مالک کی طرف سے کسی معاوضہ کا اعلان نہ ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں دونوں طرف سے عقد کا پایا جانا شرط نہیں ہے[1]۔

متعین شخص کا جعالہ کو رد کردینا:

۵ - شافعیہ کہتے ہیں: اگر متعین عامل عقد جعالہ کو قبول نہ کرے اور سرے سے رد کردے، مثلاً کہہ دے کہ میں گم شدہ سامان واپس نہیں کروں گا، یا یوں کہے کہ میں نے جعالہ کو رد کردیا، یا اس طرح کہے کہ مجھے جعالہ قبول نہیں ہے، پھر وہ تلاش شروع کردے، اس صورت میں

(۱) الأنوار بحاشیۃ الکمثری علیہ ۱/۴۱۷، ۴۱۸، تحفۃ المحتاج ۲/۳۶۶، ۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۱، ۳۴۳، مغنی المحتاج ۲/۴۳۰، أسنی المطالب ۲/۴۳۹، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/۱۷۱، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۲۵۶، ۲۵۷، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/۱۶۲، کشاف القناع وبہامشہ شرح المنتہی ۲/۴۱۹، ۴۴۶، المحرر ۱/۳۷۲۔

وہ نئے عقد کے بغیر کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ عقد جعالہ عامل کے رد کردینے سے باطل ہوجاتا ہے، جب کہ امام الحرمین جوینی اور قمولیؒ کے سابق قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے باطل نہیں ہوگا، بعض شافعیہ نے دونوں حضرات کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ عامل عقد جعالہ تو قبول کرلے اور صرف عوض کو رد کرے، جیسے یوں کہے: میں بلا معاوضہ گم شدہ مال تلاش کرکے لادوں گا[1]۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کسی اور مسلک کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

عمل کے پورا ہونے سے پہلے عقد جعالہ لازم ہوگا یا نہیں:

۶ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جعالہ عقد لازم نہیں ہے، بشرطیکہ عامل اپنا کام شروع نہ کردے، اس صورت میں متعاقدین میں سے ہر ایک کو اپنے قول سے رجوع کرنے کا حق ہے، اور رجوع سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ جعل کرنے والے کی طرف سے عامل کے جعل کا استحقاق ایک شرط پر معلق ہے اور عامل کی طرف سے اس لئے کہ اس میں عمل مجہول ہے، اور جو بھی عقد اس طرح کا ہوگا وہ لازم نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کا بھی راجح قول ہے۔

اس کے مقابلہ میں مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ یہ متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے لازم ہے، اگرچہ شروع کرنے سے پہلے ہو، جیسا کہ اجارہ کا مسئلہ ہے، مالکیہ کا ایک تیسرا قول یہ بھی ہے کہ صرف جعل کرنے والے کے حق میں عقد لازم ہے، محض ایجاب یا اعلان سے عقد لازم ہوجائے گا، عامل کے حق میں لازم نہیں ہے۔ لیکن جس عمل پر عقد ہوا ہے اس کے شروع کرنے کے بعد اور مکمل ہونے سے پہلے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاقدین میں سے ہر ایک کے حق میں

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۴/۳۴۳۔

عقد غیر لازم ہے، جیسے کہ عمل شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں ہے۔

عامل کے بارے میں یہی مالکیہ کا بھی قول ہے، جہاں تک جعل کرنے والے کی بات ہے تو مالکیہ کہتے ہیں: اس صورت میں راجح قول کے مطابق جعل کرنے والے کے لئے عقد لازم ہوگا، اسے اپنے اس معاہدہ سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا، تا کہ عامل کا عمل باطل نہ ہو، اور ظاہر یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا اگر چہ وہ عمل جو شروع ہوا ہے بہت کم ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو [(۱)]۔

عاقدین:

جعل کرنے والے کی شرائط:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: جعل کرنے والے میں یہ شرط ہے کہ جس چیز کے بارے میں وہ عوض کا جعل کرے اس میں اس کا تصرف کرنا صحیح ہو، اور وہ بااختیار ہو، لہذا اگر بچہ ہو، یا مجنون ہو، یا کم عقلی کی وجہ سے مجور ہو، یا اس پر اکراہ کیا گیا ہو تو عقد جعالہ درست نہ ہوگا، یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے، البتہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ جعل کرنے والے کے حق میں لزوم عقد کی شرائط ہیں، جہاں تک صحت عقد کی بات ہے تو اس کے لئے صرف ممیّز ہونا شرط ہے۔

عامل کی شرائط:

۸- شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل متعین ہو تو کام کرنے کی اہلیت ضروری ہے، یعنی وہ عمل پر قادر ہو، اگر کام کرنے سے عاجز ہے مثلاً بچہ ہے، اور کمزور ہے جو اس پر قادر نہیں ہے تو عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی منفعت معدوم ہے، اور اگر عامل متعین نہ ہو تو صرف

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، الخرشی ۷/ ۷۰، ۷۶، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، المقدمات ۲/ ۳۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

جعل کرنے والے کی طرف سے اعلان کا علم ہو جانا کافی ہے، کام پر قدرت شرط نہیں ہے، بلکہ کسی کام کرنے والے کو محض اجازت دے دینا یا اس کو وکیل بنا دینا کافی ہوگا۔ نیز عامل متعین ہو یا غیر متعین دونوں ہی کے لئے بلوغ، عقل، آزادی، رشد اور ولی یا آقا کی اجازت شرط نہیں ہے، لہذا راجح قول کے مطابق بچہ، مجنون جس میں ایک گونہ تمیز کی صلاحیت ہو، کم عقلی کی وجہ سے مجور اور غلام کی طرف سے عقد درست ہوگا [(۱)]۔

مالکیہ نے کہا: جو شرط جعل کرنے والے کے لئے ہے وہی عامل کے لئے بھی ہوگی البتہ عامل کے حق میں عمل کی ایک شرط کا اضافہ ہے۔ اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

عقد جعالہ میں نیابت:

۹- شافعیہ نے کہا ہے: اگر عاقد (جعل کرنے والا) وکیل یا ولی ہو تو عقد درست ہوگا، اور اجرت مؤکل اور زیر ولایت شخص کے مال میں لازم ہوگی، البتہ شرط یہ ہے کہ وکیل اور ولی کا عقد مصلحت کے مطابق ہو، اس طور پر کہ جعل اجرت مثل کے بقدر یا اس سے کم ہو، اگر اجرت مثل سے زیادہ ہو تو عقد فاسد ہوگا، اور زیر ولایت شخص کے مال میں اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر عامل معین ہو تو راجح قول کے مطابق عمل میں دوسرے کو نائب بنانا درست نہ ہوگا، الا یہ کہ اگر کام عامل کی شان سے فروتر ہو، یا اس کام کو بحسن وخوبی انجام نہ دے سکتا ہو، یا اس کام کے کرنے سے عاجز ہو، اور عقد کے وقت جعل کرنے والے کو یہ باتیں معلوم ہوں، لیکن اگر درمیان میں کوئی ایسی بات پیش آجائے

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۰، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۲، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، شرح المحلی بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۳۰، الروض المربع ۱/ ۲۳۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۷، الخرشی ۷/ ۷۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶، الحطاب والتاج والإکلیل ۵/ ۴۵۲۔

جس کی وجہ سے عامل عمل کی انجام دہی سے قاصر ہوجائے، جیسے: بیماری یا سفر وغیرہ، تو اس کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا۔

البتہ غیر معین عامل جو جعالہ کے بارے میں اعلان عام سے تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی کو کام کرنے کا وکیل بنادے اور عقد درست ہوگا، اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کسی دوسرے کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر عاقد فضولی ہو تو اپنی طرف سے اس کا التزام صحیح ہوگا(۱) اور شافعیہ کے نزدیک فضولی ہی کے مال میں اجرت لازم ہوگی، کیونکہ اس نے اجرت اپنے اوپر لازم کی ہے(۲)۔

محل عقد اور اس کی شرائط:

عقد کی اقسام:

۱۰ - ان اعمال سے کیا مراد ہے جو عقد جعالہ میں طے پاتے ہیں؟ اس اعتبار سے جعالہ کی دو قسمیں ہیں:

اول: معاہدہ کا مقصد کسی نئے نتیجہ کا پیدا کرنا ہو، مثلاً کسی علم یا پیشہ کی تعلیم، یا ایسی خبر دینا جس میں کوئی فائدہ ہو، یا حج کرنا، یا سلائی کرنا یا کسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا، یا جائز دعا سے مریض کو دم کرنا، یا اس کی تیمارداری کرنا، یا اس کا علاج کرنا یہاں تک کہ وہ شفایاب ہوجائے، یا اس کے علاوہ۔

دوم: معاہدہ کا مقصد اعلان کرنے والے کو کسی چیز کا واپس کرنا ہو جیسے ضائع شدہ یا گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام وغیرہ کو واپس کرنا۔

جس چیز پر عقد جعالہ کرنا صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے اس کے بارے میں شافعیہ نے کہا ہے:

۱۱ - الف: ہر اس مجہول عمل پر عقد جعالہ درست ہے، جس کا انضباط اور اس کا وصف بتانا دشوار ہو، جب کہ اس طرح جہالت کی صورت میں عقد اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، جیسے گم شدہ مال کی واپسی، اس لئے کہ جب بلا ضرورت زائد نفع حاصل کرنے کے لئے مضاربت میں جہالت گوارا کی جاسکتی ہے تو مجبوری کی وجہ سے اصل مال حاصل کرنے کے لئے جعالہ میں بدرجہ اولی جہالت گوارا کی جائے گی، اگر عمل کا انضباط اور اس کا وصف بتانا ممکن ہو، تو پھر جہالت کو گوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، مثال کے طور پر دیوار کی تعمیر میں اس کی جگہ، چوڑائی، لمبائی اور اس کی بلندی اور جس چیز سے تعمیر ہوگی سب بیان کردیئے جائیں گے۔

۱۲ - ب: اسی طرح راجح قول کے مطابق ہر اس معلوم و متعین عمل پر عقد جعالہ درست ہے جس پر عقد اجارہ صحیح ہے، جیسے ''جو شخص میرے گم شدہ مال کو فلاں جگہ سے واپس لادے گا''، یا سلائی جس کے اوصاف بیان کردیئے جائیں، کیونکہ جب جعالہ عمل کی جہالت کے ساتھ صحیح ہوتا ہے تو عمل معلوم و متعین ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی صحیح ہوگا، یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، البتہ وہ عقد جعالہ کو اس صورت میں مطلق ناجائز قرار دیتے ہیں جب کہ معاملہ شفاء تک مریض کے علاج پر ہوا ہو۔ اس لئے کہ عمل مجہول ہے اور اس کا انضباط ناممکن ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: جس عمل پر عقد جعالہ ہوتا ہے، اس کی چند قسمیں ہیں:

۱۳ - الف: بعض صورتوں میں عقد جعالہ اور اجارہ دونوں درست ہیں، اور وہ بہت ہیں، اور اس میں مجہول ہونا شرط نہیں ہے، جیسے

---

(۱) فضولی لغت میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جو ایسے کام میں مصروف ہو جس میں اس کا فائدہ نہ ہو، فضولی کی نسبت فضول کی طرف ہے، اور فضول فضل کی جمع ہے، جس کا معنی زیادہ ہونا ہے، اصطلاح میں وہ شخص ہے جو دوسرے کے حق میں شرعی اجازت کے بغیر تصرف کرے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۲/۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۴، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/۴۳۹، ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۲، ۳۴۳، الخرشی ۷/ ۶۷، کشاف القناع ۴/ ۲۱۸۔

دونوں فریق کم سامان کے بیچنے، کم وبیش سامان کے خریدنے، قرض کے مطالبہ، اور رفاہ عام کے لئے مباح زمین میں کنویں کھودنے پر عقد کریں، اس لئے کہ اگر مخصوص مقدار ذراع کھودنے پر عقد کیاجائے تو اجارہ ہوگا، اوراگر کنویں میں پانی نکلنے پر معاملہ کیاجائے توعقد جعالہ ہوگا۔

۱۴- ب: بعض صورتوں میں عقد جعالہ درست ہوتا ہے اور اجارہ درست نہیں ہوتا ہے، جیسے دونوں بدکے ہوئے اونٹ یا بھگوڑے غلام وغیرہ کو واپس لانے پر عقد کریں، اسی طرح ہر وہ معاہدہ جس میں عمل مجہول ہو۔ یہاں عقد کی مصلحت کے پیش نظر عمل میں جہالت شرط ہے، کیونکہ عاقدین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو عمل کا علم عقد میں غرر پیدا کرے گا، جیسے عقد میں مقرر مکان میں بدکا ہوا اونٹ نہ ملے تو عمل رائیگاں جائے گا اور عقد کی مصلحت بھی پوری نہیں ہوگی۔

۱۵- ج: بعض صورتوں میں اجارہ درست ہوتا ہے، اور جعالہ نہیں، یہ بھی بہت ہیں، جیسے جعل کرنے والے کی مملوک زمین میں کنواں کھودنے پر دونوں معاملہ کریں، اسی طرح کپڑے کی سلائی، یا ایک ماہ خدمت، یا بہت سارے سامان کی فروخت وغیرہ پر عقد کیا جائے جس میں اگر عامل کام پورا نہ کرسکے تو بھی جعل کرنے والے کو فائدہ ہوجائے گا۔

۱۶- جہاں تک بیماری سے شفایابی پر ڈاکٹر کے ساتھ شرط لگانے اور معلم کے ساتھ حفظ قرآن پر شرط لگانے کی بات ہے، اسی طرح کشتی کے کرایہ کا مسئلہ، تو ابن الحاجب نے کہا ہے کہ اجارہ اور جعالہ دونوں درست ہوں گے، اس پر ابن شاس نے پودا لگانے کا اضافہ کیا ہے، ابن عبدالسلام کہتے ہیں: راجح مذہب کے مطابق یہ تمام فروع صرف عقد اجارہ کے قبیل سے ہیں، سحنون نے صراحت کی ہے کہ مریض کے علاج کے بارے میں اصل جعالہ ہے[۱]۔

کام میں مشقت:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: جس عمل پر عقد جعالہ منعقد ہوگا اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں محنت ومشقت ہو، یا اس میں خرچ ہو، جیسے بھاگے ہوئے غلام یا گم شدہ مال کی واپسی، یا ایسے شخص کی طرف سے کسی چیز کی رہنمائی جس کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو، یا کسی شئی کے بارے میں خبر دینا بشرطیکہ اس میں مشقت ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ خبر دینے والا اپنی خبر میں سچا ہو، اور خبر لینے والے کی کوئی غرض خبر دی ہوئی شئی کے ساتھ وابستہ ہو۔

اذرعی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عقد جعالہ کے بعد مشقت پیدا ہوئی ہو نہ کہ پہلے، کیونکہ عقد جعالہ سے پہلے کی مشقت کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس وقت وہ محض تبرع ہے۔

مالکیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، بلکہ معمولی شئی میں عقد جعالہ کے جواز پر ان کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ میں اختلاف ہے، قاضی عبدالوہاب وغیرہ کہتے ہیں: معمولی شئی میں عقد جعالہ جائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز نہیں ہے، لیکن راجح مذہب یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کا فائدہ تکمیل کے بعد ہی جعل کرنے والے کو پہنچے اس میں عقد جعالہ جائز ہے، خواہ عمل تھوڑا ہو یا زیادہ[۲]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/۳۶۷، ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۴/۳۳۹، مغنی المحتاج ۲/۴۲۹، ۴۳۰، الأنوار ۱/۴۱۸، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/۱۶۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۶۳، ۶۶، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/۷۰، ۷۴، الفروق ۴/۱۲، ۱۳، المقدمات ۲/۳۰۹، ۳۱۰، المغنی ۶/۳۵۱، ۳۵۴، کشاف القناع ۴/۲۱۷، ۴۱۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۶/۳۶۷، الانوار ۱/۴۱۸، أسنی المطالب ۲/۴۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۴، المقدمات ۲/۳۰۸، ۳۰۹، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/۱۶۲، کشاف القناع ۴/۲۱۷۔

عامل کے حق میں عمل مباح ہو واجب نہ ہو:

۱۸- شافعیہ نے کہا ہے کہ عمل مباح ہو عامل پر اس کا ادا کرنا واجب نہ ہو، لہذا غیر مباح عمل پر عقد جعالہ درست نہیں ہوگا، جیسے ناچ گانا اور شراب تیار کرنا وغیرہ، اسی طرح جس عمل کی ادائیگی عقد سے مقصود ہو، اگر پہلے ہی سے عامل پر واجب ہو تو اس میں عقد جعالہ درست نہیں ہوگا اگر چہ اس میں مشقت ہو، جیسے: غاصب اور چور کا اس پر جعالہ کا اعلان سننے کے بعد غصب کردہ اور چوری کردہ مال کا واپس کرنا، اس لئے کہ جو کام شرعا واجب تھا اس کے مقابلہ میں عوض لینا ممکن نہیں ہے۔

اس سے وہ صورت مستثنی ہے جو عامل پر واجب علی الکفایہ ہو، جیسے قید وغیرہ سے چھڑانا، حاجت روائی کرنا، اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنا، اس میں عقد جعالہ جائز ہے اگر چہ وہ اس پر واجب ہو، بشرطیکہ اس میں مشقت ہو، جس کے مقابلہ میں اجرت ہو۔

اسی طرح وہ صورت بھی مستثنی ہے کہ امین شخص کوئی شئی واپس کردے، جیسے کسی کا جانور ایک شخص کے گھر میں چلا جائے، ادھر جانور کا مالک عقد جعالہ کا اعلان کرے اور گھر کا مالک اس کو جانور واپس کردے تو وہ واپس کرنے کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جانور اور جانور کے مالک کے درمیان تخلیہ گھر کے مالک پر واجب ہے، واپس کرنا اس پر واجب نہیں۔

اسی طرح کی شرط مالکیہ کے یہاں بھی ہے۔

یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے، البتہ انہوں نے عامل پر واجب ہونے والے عمل کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: ایسا عمل جس پر اس کو ثواب ملتا ہے، اور کوئی دوسرا اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، جیسے: نماز اور روزہ، تو ایسے عمل پر عقد جعالہ صحیح نہیں ہوگا۔

دوم: ایسا عمل جس پر اس کو ثواب ملتا ہے، اور دوسرا بھی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے، جیسے: اذان، حج، کسی فن کی تعلیم، قرآن کی تعلیم اور قضاء وافتاء، تو راجح قول کے مطابق ان پر عقد جعالہ درست ہوگا، نیز حنابلہ نے اس کو بھی مستثنی قرار دیا ہے کہ کام بھگوڑے غلام کو واپس کرنا ہو، اس میں واپس کرنے والا جعل کا مستحق ہوگا، اگر چہ واپسی اس پر واجب ہو، البتہ امام کے علاوہ ہو، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے (۱)۔

عمل کے لئے وقت کی تحدید:

۱۹- مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ عقد جعالہ درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ عمل کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا جائے، مثلاً اگر جعل کرنے والا اس طرح کہے: جو شخص رمضان کے ختم تک میرا گم شدہ مال واپس کردے گا، اس کو ایک دینار دوں گا تو عقد درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ مدت کی تعیین عقد کے مقصود میں خلل انداز ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عامل اس مقررہ مدت تک گم شدہ مال کو نہ پاسکے، تو اسکی محنت رائے گاں جائے گی اور مقصود بھی حاصل نہ ہوگا، خواہ اپنے اس کلام میں فلاں جگہ سے لانے کا اضافہ کرے یا نہ کرنے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مقررہ جگہ میں بھی نہ ملے۔

البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ عمل میں وقت کی قید لگانے سے عقد جعالہ اس وقت فاسد ہوجائے گا جب کہ عامل شرط نہ لگائے کہ جب چاہے گا کام چھوڑ دے گا، اور جتنا کام کیا ہوگا اس کے بقدر عوض لے گا، کیونکہ عامل نے کام پورا کرنے کی شرط پر کیا ہے، اور اگر عقد

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی علیہ ۴/ ۴۴۳، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۷، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۳، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۸، ۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۱۳۱، المقدمات ۲/ ۳۱۰، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۱۶۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۴۷، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/ ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۴۶۔

جعالہ کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہو کہ جب چاہے کام ترک کردے، تو اس وقت غرر قوی ہوگا۔

لیکن اگر عامل یہ شرط لگائے، یا اس پر اس طرح کی شرط لگائی جائے تو اس وقت عقد میں عمل کا وقت متعین کرنا درست ہوگا، اور عقد جعالہ بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ عامل عقد کے شروع ہی میں بااختیار تھا کہ جب چاہے گا عمل ترک کردے گا، اس لئے اس وقت کا غرر خفیف ہوگا۔

اسی طرح اس وقت بھی عمل کا وقت متعین کرنا جائز ہوگا اور عقد بھی صحیح ہوگا، جب عقد میں متعین وقت کے پورا ہونے پر عامل کے لئے جعل دینا مقرر کردیا جائے، خواہ کام پورا کرے یا نہ کرے، البتہ اس صورت میں عقد جعالہ کے بجائے عقد اجارہ ہوجائے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر عقد جعالہ میں عمل کے لئے معلوم مدت متعین کردی جائے تو بھی عقد جعالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب نامعلوم مدت کے ساتھ عقد صحیح ہوجاتا ہے تو معلوم و متعین مدت کی صورت میں بدرجہ اولی درست ہوگا[1]۔

عمل میں جعل کرنے والے کے لئے نفع ہو:

۲۰ - شافعیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ معقود علیہ عمل سے جعل کرنے والے کو واقعی نفع وغرض ہو جو عمل کے ہونے پر اس کو پہنچے، یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے، چنانچہ اگر جعل کرنے والا کہے: جو بھی ہمیں فلاں شئی کے بارے میں خبر دے گا اس کو ایک دینار دوں گا، تو سابقہ شرائط کے ساتھ عقد درست ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے عقد جعالہ کرے کہ وہ مثلاً اس پہاڑ پر چڑھے اور اترے، درانحالیکہ اس میں جعل کرنے والے کو کوئی فائدہ نہ ہو تو عقد درست نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ عمل کی تکمیل سے پہلے جعل کرنے والے کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ عقد جعالہ کے عمل میں جعل کرنے والے کا فائدہ ہو، چنانچہ اگر کوئی کہے: جو شخص میرے جانور پر سوار ہوگا، اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، تو عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ عامل ہی کو نفع اور عوض دونوں حاصل ہورہے ہیں، نیز حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گم شدہ مال کے مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اعلان کرے کہ فلاں شخص کا گم شدہ مال جو بھی واپس کردے گا اس کو اتنا معاوضہ ملے گا، تو عقد درست ہوگا، لہذا اگر گم شدہ مال واپس کردیا جائے گا تو اعلان کرنے والے پر معاوضہ لازم ہوگا کہ عامل کو معاوضہ ادا کرے، اس لئے کہ اسی نے ضمانت لی ہے[1]۔

جعل اور اس کی شرائط:

جعل کا معلوم ہونا:

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: عقد جعالہ صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اجرت کی جنس اور مقدار معلوم ہو، اس لئے کہ معاوضہ کی جہالت سے عقد جعالہ کا مقصد فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ کوئی بھی بغیر معاوضہ معلوم کئے کام کرنے میں دلچسپی نہیں لے گا، نیز اس عقد میں معاوضہ کو مجہول رکھنے کی حاجت بھی نہیں ہے، برخلاف عمل اور عامل کے کہ ان دونوں کی جہالت ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

جُعل کا علم اس کے مشاہدہ کرنے یا اوصاف بیان کرنے سے ہوگا، اگر وہ عین ہو، اور اگر جعل دین کی صورت میں ہو تو اس کی صفت بیان

(۱) الانوار ۱/۴۱۸، أسنی المطالب ۲/۴۴۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۶۲، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/۴۷، المقدمات ۲/۳۰۵، ۳۰۷، شرح المنتہی بہامش کشاف القناع ۲/۴۴۳۔

(۱) شرح المنتہی ۲/۴۰۷ طبع السنۃ المحمدیہ۔

کرنے سے معلوم ہوجائے گا، البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر جعل معین عین ہو (جیسے ڈھلی ہوئی چاندی یا سونا ہو) تو اس کو جعل بنانا صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ عقد درست ہوگا، اور جعل کرنے والے کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا، اور عامل کو اجرت مثل ادا کرے گا جب کہ عامل اپنا کام پورا کردے، اور اگر جعل مثلی یا وزنی ہو اور جس کام پر عقد ہوا ہے اس کے مکمل کرنے کے دوران تغیر وتبدل کا اندیشہ نہ ہو، یا جعل کپڑا ہو تو عقد اور جعل دونوں درست ہوں گے، اور اگر اس کے بدل جانے کا اندیشہ ہو یا جعل جانور ہو، تو اس کو جعل بنانا درست نہیں ہوگا، اور راجح قول کے مطابق عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ دراصل فاسد ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں جعل کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے:

۲۲ - شافعیہ نے کہا ہے کہ جعل کے معلوم ہونے کی شرط سے دو حالتیں مستثنیٰ ہیں:

پہلی حالت: اگر امام یا فوج کا سپہ سالار اعلان کرے کہ جو بھی جنگجو کفار کے قلعہ کے فتح کا راستہ بتائے گا اس کو اس میں سے انعام مثلاً گھوڑا وغیرہ دیا جائے گا، تو معاوضہ مجہول ہونے کے باوجود درست ہوگا، کیونکہ جنگ کے موقع سے اس طرح کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسری حالت: کوئی شخص کسی سے کہے کہ میری جانب سے اپنے خرچ سے حج کردو تو نفقہ مجہول ہونے کے باوجود جائز ہوگا۔ اور ماوردی نے کہا ہے کہ یہ جعالہ فاسد ہے، امام شافعیؒ نے بھی ''کتاب الأم'' میں اس کی صراحت کی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر جہالت جعل کی سپردگی سے مانع نہ ہو تو جعل کے مجہول ہونے کے باوجود عقد جعالہ درست ہوسکتا ہے، مثلاً جعل کرنے والا کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال واپس کردے گا اس کو اس کی تہائی ملے گی، یا کسی غزوہ میں فوج کا سپہ سالار کہے: جو دس قیدی لائے گا اس کو ایک قیدی ملے گا، یا یوں کہے: جو بھی قلعہ کا پتہ بتائے گا یا آسان راستہ کی رہنمائی کرے گا، تو اس کے لئے دشمن کے مال میں سے جعل ہوگا، تو جائز ہے کہ جعل مجہول ہو، جیسے گھوڑا دینے کا وعدہ کیا جائے جس کی تعیین عامل کرے گا۔

مالکیہ نے بھی بعض دوسرے حالات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

پہلی حالت: ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میرے لئے درخت لگاؤ، جب درخت اتنے بڑے ہوجائیں گے تو وہ درخت ہم دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ جائز ہے۔

دوسری حالت: ایک شخص کسی سے کہے کہ میرا دین وصول کرادو، جتنا وصول کروگے، اس میں سے ایک متعین حصہ مثلاً تہائی یا چوتھائی دوں گا، مالکیہ کے اظہر قول کے مطابق یہ جائز ہے، اگر چہ امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

تیسری حالت: کھیتی کی کٹائی یا کھجور کے توڑنے کے کام کا معاوضہ اسی میں سے ایک مقدار مقرر کرے، تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ دونوں فریق میں سے کسی پر عقد لازم نہیں ہوگا[1]۔

جعل کے حلال اور مقدور التسلیم ہونے کی شرط:

۲۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جعل میں یہ شرط ہے کہ طاہر ہو، مقدور التسلیم ہو، جعل کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا اگر اس میں ناپاک ہو، یا کسی وجہ سے اس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو یا جعل

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/۱۷۳، أسنی المطالب ۲/۴۴۱، مغنی المحتاج ۲/۴۳۱، حاشیتی قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۳/۱۳۱، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/۶۷، المقدمات ۲/۳۰۵، الحطاب والتاج والإکلیل بہامشہ ۵/۴۵۲، المغنی ۶/۳۵۱۔

کرنے والے کی ملکیت نہ ہو تو عقد فاسد ہوگا [1]۔

کام پورا ہونے سے پہلے جعل کی ادائیگی:

۲۴- مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ عقد جعالہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جعل کی پیشگی ادائیگی کی شرط نہ ہو، لہذا اگر کام سے پہلے جعل کے ادا کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، اور اگر جعل کرنے والا شرط کے بغیر جعل عامل کو ادا کردے تو راجح قول کے مطابق عمل کو پورا کرنے سے پہلے اس میں عامل کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ عمل کی تکمیل سے قبل وہ اس کا مستحق یا مالک نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: برابر ہے خواہ جعل نقد اور سپرد کرنا بالفعل ہو یا نہ ہو، کیونکہ جعل کی دو حیثیت ہیں کہ اگر عامل گم شدہ مال پالے اور اس کو جعل کرنے والے کے حوالہ کردے تو جعل معاوضہ ہوگا، اور اگر اس تک اس کو نہ پہنچائے، اس طرح کہ ملے ہی نہیں، یا ملے، لیکن راستہ میں کھوجائے تو اس صورت میں جعل قرض ہوگا، اس اعتبار سے جعل معاوضہ اور قرض کے درمیان دائر ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان دائر ہونا ابواب ربا کے قبیل سے ہے، کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ یہ ایسا قرض ہو جو منفعت کے حاصل ہونے کا سبب ہو رہا ہو، جہاں تک جعل کے نقد اور بخوشی بلا شرط سپردگی کی بات ہے، تو جائز ہے اور عقد بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے [2]۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح الطلاب ۳/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۳، المغنی ۶/ ۳۵۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۳/ ۲۱۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، الخرشی ۷/ ۳۷، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۲/ ۱۶۳، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶۔

عقد جعالہ کے اثرات:

کام پورا ہونے کے بعد عقد جعالہ کا لازم ہونا:

۲۵- جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ کام پورا ہونے کے بعد عقد جعالہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ اب جعل کرنے والے کا عقد سے رجوع کرنے کا یا عامل کا عمل ترک کرنے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ جعل اب جعل کرنے والے پر لازم اور برقرار ہو چکا ہے [1]۔

جعل کرنے والے کے مال پر عامل کے قبضہ کی حیثیت:

۲۶- جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عقد جعالہ مال کے لوٹانے پر ہو تو جعل کرنے والے کے مال میں سے جو کچھ بھی عامل کے قبضہ میں آئے گا، اس کو مالک کے حوالہ کرنے تک اس پر عامل کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا، قبضۂ ضمان نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ اپنا قبضہ اٹھالے اور بغیر کسی کی کوتاہی کے اس کو چھوڑ دے مثلاً: حاکم کے پاس مال چھوڑ دے اور وہ ہلاک ہوجائے، یا بھاگ جائے تو عامل ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس مال کی حفاظت میں کوتاہی کے ساتھ اپنا قبضہ اٹھالے جیسے ایسی جگہ مال کو چھوڑ دے جہاں عام طور پر مال ضائع یا ہلاک ہوجاتا ہو تو عامل ضامن ہوگا، اور موجب ضمان کوتاہی یہ بھی ہے کہ عامل اس مال کو ایسے کام میں استعمال کرے جو کام اس مال کے ساتھ خاص ہے، مثلاً چوپایہ پر سوار ہونا، لہذا اگر اس پر سوار ہوا اور جانور ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا [2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۲، الخرشی ۷/ ۶۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، المغنی ۶/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۴۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۲، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۶۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۱، کشاف القناع ۲/ ۴۲۰۔

عامل کے قبضہ میں رہتے ہوئے مال کے اخراجات:

۲۷- مالکیہ نے کہا ہے: اگر عامل پیشہ ور ہو کہ گم شدہ اموال کو تلاش کر کے مالکوں کے حوالہ کرتا ہو اور اجرت لیتا ہو، تو ایسی صورت میں معقود علیہ مال کے پائے جانے کے دوران تمام تر اخراجات کا ذمہ دار عامل ہوگا، اگر چہ اس کا پورا جُعل اس میں صرف ہوجائے، اور خواہ اس کا حق جعل مثل ہو یا جعل مسمی ہو، البتہ یہ ممکن ہے کہ اگر مال شہر سے دور ہو، اور مال کو لانے میں اجرت کے بقدر خرچ ہو جار ہا ہو، تو معاملہ اس شہر کے قاضی کے پاس پیش کرے، تا کہ وہ مال فروخت کر کے اس کے لئے اجرت کا فیصلہ کر دے، لیکن اگر اس کو لے کر آجائے تو اس کو اجرت مسمی یا اجرت مثل کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا، اور اگر عامل کا پیشہ گم شدہ مال اور بھگوڑے غلام کا تلاش کرنا نہ ہو اور نہ ہی مالک کی طرف سے اجرت کا التزام ہو، یا ہو لیکن اس عامل کو معلوم نہیں ہو تو اس کو صرف خرچ ملے گا اور اس کو مالک سے وصول کرے گا۔

اور ابن الماجشون نے کہا ہے کہ نہ اس کو کچھ نفقہ ملے گا اور نہ کوئی اجرت۔

۲۸- مالکیہ میں سے لقانی کے نزدیک عامل مالک سے جو نفقہ وصول کرے گا، اس سے مراد وہ خرچ ہے جو عامل گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام پر خرچ کرے، یعنی اس کے لوٹانے کے دوران اس کے کھانے پینے اور لباس کی ضروریات میں خرچ کرے۔ اور عامل جو اپنی ذات اور اپنی سواری پر اس کو پانے اور واپس کرنے کے دوران جو کچھ خرچ کرے گا تو وہ عامل پر ہوگا مالک سے رجوع نہیں کرے گا۔

مالکیہ میں سے اجہوری نے اس سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا: نفقہ سے مراد یہاں وہ ہے جو عامل اپنی ذات اور گم شدہ مال پر خرچ کرے، مثلاً سواری کا کرایہ جس کی ضرورت ہو، اس لئے کہ گمشدہ مال کو حاصل کرنے اور اسے مالک کو لوٹانے کی خاطر ہی اس نے یہ اخراجات برداشت کئے ہیں۔

لیکن جو کھانا پینا وغیرہ عامل گم شدہ مال پر کرے وہ تو ہر حال میں مالک پر واجب ہوگا، جو عامل اس سے وصول کرے گا، خواہ عامل کے لئے مسمی اجرت ہو یا اجرت مثل، یا گم شدہ مال کے تلاش کرنے اور حاصل کرنے کا نفقہ ہو، اور جو کچھ عامل حالت حضر میں اپنے اوپر کھانے پینے میں خرچ کرے گا وہ مالک سے وصول نہیں کرے گا۔ اس مسئلہ میں لقانی کا قول راجح ہے۔

۲۹- شافعیہ نے کہا ہے: اگر مال ایسا ہو جس کی حفاظت، بقاء اور مالک کو واپس کرنے میں اخراجات کی ضرورت ہو تو عامل کے قبضہ میں مال کے آنے کے وقت سے مالک کو واپس کرنے تک اس کا نفقہ اس کے مالک پر ہوگا، عامل پر نہ ہوگا، لہذا اگر عامل اس دوران مالک یا قاضی کی اجازت، یا اس پر گواہ بنائے بغیر خرچ کرے، مثلاً ایسی جگہ میں ہو جہاں کوئی قاضی نہ ہو، یا گواہ بنانا دشوار ہو، تو جو بھی عامل خرچ کرے گا تبرع ہوگا، وہ مالک سے نفقہ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا اگر چہ اس سے وصول کرنے کا ارادہ ہو، ہاں اگر مذکورہ بالا امور میں سے کوئی پایا جائے تو مالک سے عامل نفقہ وصول کرے گا اور اس کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر عامل پر گم شدہ مال یا بھگوڑے غلام کو واپس کرنا دشوار ہو، اگر عامل کے لئے گم شدہ مال یا غلام کے بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کے ثمن میں سے اس پر خرچ کئے بغیر اس کی واپسی ناممکن ہو تو ایسا کرنا عامل کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ بھی مالک پر نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ عامل مالک سے نفقہ وصول کرے گا اگر مالک زندہ ہو، اور اگر مر گیا ہو تو اس کے ترکہ میں سے لے گا اگر چہ اس نے اجازت لینے پر قدرت کے باوجود خرچ کرنے

کی اجازت نہ لی ہو، خواہ عامل اجرت کا مستحق ہو یا نہ ہو، خواہ مال عامل کے قبضہ میں تھا اور اس نے مالک کو سپرد کر دیا یا نہیں، یہاں تک کہ اگر گم شدہ اس کے قبضہ سے بھاگ گیا، یا راستہ میں مرجائے تو عامل نے جو کچھ بھاگنے اور مرنے سے پہلے خرچ کیا، وہ سب مالک سے وصول کرے گا، اس لئے کہ جان کی حرمت اور مال کی حفاظت کی خاطر خرچ کرنے کی شرعاً اجازت ہے تو یہ ایسا ہی ہو گیا کہ گویا عامل نے مالک کی اجازت سے گمشدہ چیز پر خرچ کیا ہے۔

یہ تمام احکام اس وقت ہیں جب کہ عامل نے خرچ کرتے وقت تبرع کی نیت نہ کی ہو، لہذا اگر اس نے اس میں تبرع کی نیت کی ہو تو مالک سے کچھ بھی وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا، اور عامل کو گم شدہ مال یا بھگوڑا غلام سے نفقہ کی وجہ سے خدمت لینا جائز نہیں ہوگا، جیسا کے مال مرہون سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے [1]۔

اخراجات وصول کرنے کی خاطر لوٹائے جانے والے مال کو روکنا:

۳۰- شافعیہ نے کہا ہے کہ عامل اس بات کا حق نہیں رکھتا ہے کہ جو اس نے خرچ کیا ہے اسے وصول کرنے کے لئے گم شدہ معقود علیہ مال جعل کرنے والے کو واپس کرنے سے روک لے، اگرچہ عامل نے جعل کرنے والے، یا مالک، یا قاضی کی اجازت سے خرچ کیا ہو، یا گواہ بنا کر خرچ کیا ہو، یا ان سے اجازت حاصل کرنا دشوار ہونے کی وجہ سے خرچ کیا ہو [2]۔ اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، جہاں تک جعل حاصل کرنے کے لئے مال روکنے کی بات ہے، تو عنقریب آرہی ہے۔

جعل کا استحقاق اور اس کی شرائط:

جعل پر عمل کی اجازت:

۳۱- شافعیہ نے کہا ہے کہ عامل جعل کا مستحق اسی وقت ہوگا جب جعل کرنے والے نے معاوضہ کے بدلہ کام کرنے کی اجازت دی ہو، لہذا اگر جعل کرنے والے عامل کو اجازت دے دے اور اس کا عوض بھی مقرر کردے تو عامل مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس نے عوض کے لئے اپنی محنت صرف کی ہے، لہذا وہ اجیر کی طرح معاوضہ کا مستحق ہوگا، اور اگر بغیر اجازت کے کام کرے گا اس طرح کہ کہیں بھگوڑے غلام کو یا گم شدہ مال کو پالے اور مالک کے حوالہ کردے تو جعل کا مستحق نہیں ہوگا اگرچہ اس کا یہی پیشہ ہو اور وہ اسی حرفت سے جانا جاتا ہو، اس لئے کہ مالک کی طرف سے کوئی عوض طے نہیں ہوا تھا، لہذا عامل کا عمل تبرع ہوگا۔

یہی حنابلہ کی رائے ہے، البتہ انہوں نے دو صورتوں کو مستثنی کیا ہے:

پہلی صورت: جب کہ واپس کیا ہوا مال بھگوڑا غلام ہو، اور لوٹانے والا سلطان اور اس کے نائب کے علاوہ ہو، تو عامل اتنے جعل کا مستحق ہوگا جو شریعت نے مقرر کیا ہو، اگرچہ مالک کی طرف سے نہ اجازت ہو اور نہ جعل مقرر ہو، یہی بھگوڑا غلام کے لوٹانے کے بارے میں حنفیہ کا بھی مذہب ہے۔ جیسا کہ عنقریب تفصیل آئے گی، عامل جعل کا مستحق ہوگا، خواہ وہ بھگوڑوں کو عوض لے کر لوٹانے میں معروف ہو یا نہ ہو، خواہ لوٹانا اس پر واجب ہو (مثلاً غلام کی بیوی یا رشتہ دار جس کی کفالت مالک کرتا ہو) یا واجب نہ ہو، یہ اس لئے ہے تا کہ اس غلام کی حفاظت اور اس کے بھاگ کر دار الحرب میں چلے جانے اور زمین میں فساد برپا کرنے کے اندیشہ سے بچانے کا جذبہ پیدا ہو۔ ہاں

---

(۱) أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۲، ۴۴۳، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۳/ ۲۲۲، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۶، منح الجلیل ۴/ ۱۱، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۷، کشاف القناع وشرح المنتہی بہامشہ ۲/ ۴۲۰، ۴۴۷۔

(۲) شافعیہ کے سابقہ مراجع۔

اگر بھگوڑے غلام کے علاوہ کوئی جانور اور دوسرا مال ہوتو اس پر عامل کو جعل نہیں ملے گا، لیکن اگر سلطان یا اس کا نائب لوٹائے تو انہیں لوٹانے میں کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ عامۃ المسلمین کے مفاد کے منصب پر فائز ہیں اور اس کی نگرانی کا معاوضہ بصورت تنخواہ بیت المال سے لیتے ہیں۔

دوسری صورت: دوسرے کا مال کہیں پڑے ہوئے چھوڑ دینے سے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، اس مال کو ہلاک ہونے سے بچانے پر عامل کو اجرت مثل ملے گی، اگر چہ مالک کی طرف اجازت نہ ہو اور نہ ہی جعل کا اعلان ہوا ہو، اور یہ اموال کو ہلاک ہونے سے بچانے کے لئے باعث ترغیب ہوگا[1]۔

۳۲- مالکیہ نے کہا: اگر عامل اجرت لے کر گم شدہ یا ضائع شدہ اموال کو تلاش کرنے اور اس کو لوٹانے میں معروف ہو تو وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا، تبرع کرنے والا نہیں کہلائے گا، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے، خواہ گم شدہ مال کے مالک نے خود یا اپنے خادموں کے ذریعہ اس کو لانے کی کوشش کی ہو یا نہیں...، اس حالت میں اگر مالک چاہے تو جعل مثل کے عوض جس کا مستحق عامل ہوا ہے، اس گمشدہ مال کو عامل کے لئے چھوڑ سکتا ہے، خواہ اس کی قیمت جعل مثل کے برابر ہو یا کم یا زیادہ، عامل کو اس پر کوئی اعتراض کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ جعل مثل کے بدلہ اس کو رکھ لے گا، اور اگر عامل اس پیشہ میں معروف نہ ہو تو اسے جعل نہیں ملے گا، البتہ اس کو خرچ اس تفصیل کے مطابق ملے گا جس کا ذکر (فقرہ نمبر ۲۷، ۲۸ میں گذرا)۔

جعل کے بغیر عمل کی اجازت:

۳۳- شافعیہ نے کہا ہے: اگر کوئی دوسرے شخص کی صرف اجازت یا اعلان سے اجرت کی شرط کے بغیر کام کرے تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا، اگر چہ کام پورا کردے، اس لئے کہ اس نے اس کے کام پر کسی عوض کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔

مالکیہ کی یہی رائے ہے اگر عامل اس طرح کے کام اجرت لے کر کرنے میں معروف نہ ہو، اس تفصیل کے مطابق جو سابق فقرہ میں گذری۔ حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے اگر عامل اجرت لے کر کام کے لئے پیشہ ور نہ ہو، اور اگر اس کا پیشہ یہی ہو، جیسے ملاح، درزی اور دلال وغیرہ، جو اپنے کو عمل کے ذریعہ کمانے کے لئے رکھتا ہے، اور اس کو مالک نے کام کرنے کی اجازت دی ہو تو وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ عرف ایسا ہی ہے، اسی طرح حنابلہ اس حکم سے دو صورتوں کو مستثنی قرار دیتے ہیں، جن کی تفصیل (فقرہ/۳۱) میں گذر چکی ہے۔

عمل کے اعلان کا سننا اور اس کو جاننا:

۳۴- شافعیہ نے کہا: جُعل کا عامل کے مستحق ہونے کے لئے اس سلسلہ میں جعل کرنے والے کے اعلان کا سننا یا اس کا جاننا شرط ہے، لہذا اگر مثلاً کوئی شخص عمل سے قبل اعلان سنے اور گمشدہ مال واپس کردے تو جعل کرنے والے سے مقررہ اجرت وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا التزام کیا ہے۔ خواہ اس نے براہ راست سنا ہو یا ایسے واسطے سے سنا ہو جس کے ذریعہ اس کو اس کا علم ہوجائے، اور یہ اس وقت ہے کہ جب جعل کرنے والے نے اپنی اجازت صرف اس کے سننے والوں کے ساتھ مخصوص نہ کیا ہو۔ اگر جعل کرنے والا اعلان کو سامعین کے ساتھ مخصوص کردے، مثلاً اس طرح کہے: میرے اس اعلان کو سننے والوں میں سے جو میرے گم شدہ مال کو تلاش کرکے لادے گا تو اس کے لئے اتنا معاوضہ ہوگا، تو اگر ایسا شخص اس کو واپس کرے جس کو اعلان کا علم تو ہو مگر اس نے اس کو سنا نہ

(۱) کشاف القناع ۲۰۶/۴ طبع بیروت۔

ہوتو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر چہ اس نے معاوضہ ہی کی امید میں کام کیا ہو، اسی طرح وہ عامل بھی معاوضہ کا مستحق نہیں ہوگا جو اگر چہ مالک کی اجازت کے بعد عمل شروع کرے لیکن اس کو اجازت کا علم نہ ہو، خواہ وہ عامل خاص ہو، یا اس کی نیت معاوضہ کی ہو، یا ان دونوں کے علاوہ ہو۔ اور اگر جعل کرنے والا کہے: جو گم شدہ مال تلاش کر کے لادے گا، اس کے لئے اتنا انعام ہوگا، یا یوں کہے: اگر خالد اس کو لادے گا تو اس کو اتنا ہوگا، پھر اس کو وہ شخص لوٹائے جس کو اعلان عام کی خبر نہ ہو، یا خالد ہی اس کو لوٹائے، لیکن اس کو اعلان کی اطلاع نہ ہو تو دونوں میں سے کوئی بھی کچھ بھی جُعل کا مستحق نہیں ہوگا، اگر چہ ان لوگوں کو گمان ہو کہ اس جیسا عمل رائیگاں نہیں جائے گا، اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ رضا کارانہ تلاش کر کے واپس کرنے والا ہے۔

اگر عامل کو کام کے دوران اعلان اور جعل کا علم ہو جائے تو علم کے بعد جتنا کام کرے گا اسی تناسب سے اتنے جعل کا مستحق ہوگا، علم سے پہلے والے کام کے بدلہ میں کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعلان کے علم سے پہلے والے کام کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا وہ اس میں رضا کارانہ کام کرنے والا متصور ہوگا، یہی حنابلہ کی رائے ہے، البتہ فقرہ/۳۱ میں مذکورہ دو صورتوں کو انہوں نے مستثنی قرار دیا ہے۔

اس میں مالکیہ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو جعل کرنے والے کا اعلان نہ براہ راست سنا ہو اور نہ ہی کسی کے توسط سے، وہ کہتے ہیں: عامل اجرت مثل پائے گا۔ (فقرہ/۳۲) میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق جب کہ مالک نے بالکلیہ اجازت نہ دی ہو۔

البتہ خود مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ گم شدہ مال کے مالک کو وہ مال عامل کے لئے چھوڑنے کا حق ہے یا نہیں، اجہوری نے لکھا ہے: یہاں بھی مالک کو اختیار ہے کہ عامل کی اجرت مثل کے استحقاق کے بدلہ میں گمشدہ مال ہی اس کو چھوڑ دے۔ رماصی نے کہا ہے: اس حالت میں گمشدہ مال کے مالک کو حق نہیں ہے کہ اس کو عامل کے لئے چھوڑ دے، عامل کو یہاں صرف اجرت مثل ملے گی، اگر وہ اس طرح کا کام معاوضہ لے کر کرنے میں معروف ہو، اگر معروف نہ ہو تو پھر صرف اخراجات پائے گا[1]۔

متعین شخص کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص:

۳۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر جعل کرنے والا کہے: اگر زید میرا گمشدہ جانور تلاش کر کے دے گا تو میں اس کو اتنا معاوضہ دوں گا، تو اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جعل کا حقدار نہیں ہوگا، لہذا اگر زید کے بجائے عمرو لائے تو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر چہ وہ معاوضہ لے کر اس طرح کا کام کرنے میں معروف ہو، اس لئے کہ جعل کرنے والے نے اس کے لئے کسی معاوضہ کا وعدہ نہیں کیا تھا، لہذا اس کا عمل تبرع ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عمرو اجرت لے کر اس طرح کا کام کرنے میں مشہور ہو تو جعل مثل کا مستحق ہوگا، ورنہ (فقرہ/۲۸، ۲۹) میں گزری ہوئی تفصیل کے مطابق صرف نفقہ کا مستحق ہوگا[2]۔

متعین جگہ کے ساتھ اجازت اور جعل کی تخصیص:

۳۶- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جعل کرنے والا کہے جو شخص میرا گم شدہ مال بغداد سے لادے گا اس کے لئے دس دینار، تو دیکھا جائے گا کہ اگر عامل عملاً اسی سمت سے تلاش کر کے لایا لیکن عقد میں متعین جگہ

(۱) المہذب ۱/۴۱۱، أسنی المطالب ۲/۴۳۹، ۴۴۰، تحفۃ المحتاج ۲/۳۶۶، الأنوار ۱/۴۱۸، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۱، ۳۴۴، الخرشی ۷/۷۴، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/۶۶، ۶۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/۲۵۷، کشاف القناع وشرح المنتہی ۲/۴۱۷، ۴۱۹، ۴۴۳، ۴۴۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۱، أسنی المطالب ۲/۴۳۹، ۴۴۰، کشاف القناع ۲/۴۱۷، المغنی ۶/۳۵۲، شرائع الاسلام ۲/۱۱۷، مذکورہ دونوں فقرات میں مالکیہ کے حوالجات۔

سے دور سے لایا تو اس کو مقررہ اجرت سے زائد نہیں ملے گا، اس لئے کہ مقررہ جگہ سے مزید مسافت طے کرنا اس کی طرف سے تبرع ہے، اور اگر مقررہ جگہ سے قریب ہی میں پالے تو مسافت کے تناسب سے مقررہ جعل میں سے مستحق ہوگا، جب کہ راستہ آسان اور دشوار ہونے میں یکساں ہو، اس لئے کہ مکمل جعل مکمل عمل کے مقابلہ میں ہے، لہذا بعض مقررہ جعل میں سے بعض عمل کے مقابلہ میں ہوگا، اور اگر راستہ آسانی اور دشواری میں الگ الگ ہو اس طرح کہ اس نصف حصہ کی اجرت جہاں سے لایا ہے مثلاً اس دوسرے نصف کی دوگنی ہو تو جعل میں اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کو مقررہ جعل کا دو تہائی دیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ اگر وہ بغداد کی مسافت کے برابر مسافت سے لاکر واپس کرے، خواہ کسی دوسری جہت سے ہو، تو مقررہ جعل یعنی دس دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جگہ کی تعیین کا مقصد صرف ایسی جگہ کی طرف رہنمائی کرنا ہے جہاں اس کے پائے جانے کی امید ہو، ایک طرح کی جعل کا مستحق ہونے کے لئے اس مقررہ جگہ سے لانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کی حقیقت مراد ہوتی تو جب اس مسافت سے قریب جگہ سے لاکر واپس کرتا تو کسی چیز کا مستحق نہ ہوتا، اس لئے کہ وہ اس جگہ سے نہیں لایا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ مطلق کسی چیز کا بھی مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ جعل کرنے والے نے اس سمت سے لانے کی اجازت نہیں دی ہے، شافعیہ کے اسی مرجوح قول کے مثل حنابلہ کا قول ہے۔

۳۷- مالکیہ نے کہا ہے: گم شدہ جانور اور دیگر اموال کے بارے میں اجرت کے استحقاق کے لئے شرط یہ ہے کہ متعاقدین یا ان میں سے کوئی ایک اس کی جگہ سے واقف نہ ہو، اس لئے کہ جو جگہ سے واقف ہوگا وہ دوسرے کو دھوکا دینے والا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا، اگر جعل کرنے والا جگہ سے واقف ہو اور عامل ناواقف تو مقررہ اجرت اور اجرت مثل میں جو زیادہ ہوگی وہ عامل کے لئے جعل کرنے والے پر لازم ہوگی، اور اگر صرف عامل واقف ہو تو راجح قول کے مطابق اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ وہ گنہ گار رہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں گمشدہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو جگہ معلوم ہے اور مالک اس سے ناواقف ہے، ایسی صورت میں اس کو اس کے مالک کے پاس لانا اس پر واجب ہے۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کو جگہ معلوم ہو تو راجح قول کے مطابق عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی، کیونکہ جعل کرنے والے کی طرف سے ایجاب کا تحقق ہو چکا ہے [۱]۔

گم شدہ مال کا پتہ بتانا اور اس کی خبر دینا:

۳۸- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گم شدہ مال کا پتہ بتانے والے کے لئے اجرت مقرر کرے اور ایسا شخص اس کا پتہ بتائے جس کے قبضہ میں مال نہ ہو تو وہ جعل کا مستحق ہوگا، کیونکہ غالب گمان یہی ہے کہ اس کی تلاش میں اور جعل کرنے والے کو اس کا پتہ بتانے میں اس کو مشقت ہوئی ہوگی، البتہ شرط یہ ہے کہ تلاش اعلان کے بعد کی ہو، پہلے نہیں، اس لئے کہ اجرت کے استحقاق میں اعلان سے پہلے عمل کا کوئی اعتبار نہیں، اسی طرح پتہ بتانے والا وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوگا جس کے پاس گم شدہ مال موجود ہو اور وہ مالک کو اس کا پتہ بتائے، اس لئے کہ یہ اس پر شرعاً واجب ہے، لہذا اس پر کوئی معاوضہ نہیں لے گا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی بات بتانے والے کے لئے اجرت کا اعلان کرے جیسے اس کے لئے نفع بخش دوا بتانا، اور کوئی اس کو اس کی خبر دے تو وہ کسی چیز کا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۱، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۷/ ۷۰، ۷۱، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۳، المغنی ۲/ ۳۵۳، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کے امور میں عمل کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، ہاں اگر خبر دینے والا پریشانی اٹھائے اور وہ اپنے قول میں سچا ہو، نیز جعل کرنے والے کے لئے جو معلوم کرنا چاہ رہا ہے اس میں منفعت ہو تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: شرط یہ ہے کہ پتہ بتانے والے اور خبر دینے والے کو گمشدہ مال کی جگہ اور جس امر کے بارے میں خبر دینا مقصود ہے، اس کا علم جعل کرنے والے کے اعلان اور اس کے ساتھ معاہدہ کرنے سے قبل نہ ہو، لہذا اگر عقد کے بعد معلوم ہوا ہو تو اجرت کا مستحق ہوگا، خواہ معلوم کرنے میں تکان یا مشقت ہوئی ہو یا نہیں، جیسے اس کو اچانک معلوم ہو جائے اور اگر عقد سے قبل معلوم ہو تو کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا(۱)۔

عمل سے فارغ ہونا اور جعل کرنے والے کو حوالہ کرنا:

۳۹- عقد جعالہ کے جواز کے قائل فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مقررہ جعل کے استحقاق کے لئے شرط یہ ہے کہ عامل معقود علیہ عمل کو پایۂ تکمیل تک پہنچادے اور اس سے فارغ ہوجائے اور جعل کرنے والے کے حوالہ کردے، جب تک یہ دونوں باتیں نہ ہوں گی عامل کسی چیز کا بھی مستحق نہیں ہوگا، چنانچہ بھگوڑا غلام، یا گم شدہ جانور مر جائے، یا واپس کیا جانے والا مال تلف ہوجائے، یا راستہ میں عامل کے ہاتھ سے غصب کرلیا جائے، یا عامل اس کو چھوڑ دے اور وہ جعل کرنے والے کے پاس خود ہی آجائے، یا واپس کیا جانے والا بھاگ جائے، اگرچہ جعل کرنے والے کے گھر سے اس کے حوالہ کرنے سے پہلے بھاگے۔ ان تمام صورتوں میں عامل کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ جعل کا استحقاق واپسی اور جعل کرنے والے کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے، اور اس کی طرف سے یہ نہیں پایا گیا۔

البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر لوٹایا جانے والا جانور عامل کے ہاتھ سے چھوٹ جائے اور جعل کرنے والے کو سپرد کرنے سے قبل بھاگ جائے تو اگر معاہدہ کے بغیر دوسرا پیشہ ور عامل جس کا کام ہی گم شدہ مال اور بھگوڑے غلاموں کو اجرت پر تلاش کرکے لانا ہو اس کو لائے تو پہلے عامل کو کچھ نہیں ملے گا، کل اجرت دوسرے عامل کو ملے گی بشرطیکہ جعل کرنے والے کے مکان سے دور سے یا اس جگہ سے پکڑ کر لایا ہو جہاں سے پہلا عامل پکڑ کر لایا تھا، اور اگر جعل کرنے والے کے گھر سے قریب میں واقع جگہ سے یا پہلی جگہ پہنچنے سے قبل راستہ ہی سے پکڑ کر لائے اور جعل کرنے والے کے حوالہ کردے تو دونوں عاملوں کو اپنے اپنے کام کے تناسب سے اجرت ملے گی، اور تناسب میں راستہ کی سہولت اور اس کی مشقتوں کا اعتبار کیا جائے گا صرف مسافت کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے اس صورت میں دوسرے نے پہلے کے عمل سے فائدہ اٹھایا ہے۔

۴۰- جیسا کہ اگر عامل کا عمل جعل کرنے والے کے حوالہ نہ ہوا تو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح (شافعیہ کے یہاں) کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اگر اس کے عمل کا اثر محل پر ظاہر نہ ہو، یا کام کو مکمل کرنا ممکن نہ ہو، اس سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں بڑی تفصیل ہے، جس کے لئے ان کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عمل پورا ہونے سے پہلے وہ چیز ہلاک ہوجائے جس پر عامل نے کام کیا ہے تو اگر وہ جعل کرنے والے کے حوالہ کردی گئی ہو اس طرح کہ اس کی موجودگی میں یا اس کی ملکیت میں کام کرے اور محل پر اس کا اثر ظاہر ہو اور اس کو مکمل کرنا ممکن ہو، جیسے کپڑے کے بعض حصہ کا سینا یا دیوار کے بعض حصے کی تعمیر، یا جس پر جعالہ کیا گیا ہے اس

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۰، ۴۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۴، الحطاب ۵/ ۴۵۵، منح الجلیل ۴/ ۱۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۱۷، کشاف القناع ۴/ ۲۱۷۔

کے بعض حصے کی تعلیم تو عامل مقررہ جعل میں سے اپنے عمل کے مطابق اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر جعل کرنے والے کے حوالہ نہ کرے، یا محل پر اس کا اثر ظاہر نہ ہو، جیسے برتن ٹوٹ جائے، یا عمل کو مکمل کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کپڑا کچھ سلنے کے بعد جل جائے، یا دیوار کچھ بنانے کے بعد منہدم ہوجائے، اگرچہ عامل کی طرف سے کوتاہی نہ ہوئی ہو، یا دوران تعلیم طالب علم انتقال کرجائے، تو مذکورہ صورتوں میں عامل کو کچھ نہیں ملے گا۔

۴۱ - مالکیہ نے کہا ہے: کام پورا کئے بغیر عامل جعل کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس سے تین صورتیں مستثنیٰ ہے:

پہلی صورت: عامل کے اس عمل سے جس کو اس نے مکمل نہیں کیا ہے، فائدہ حاصل ہو اس طرح کہ جعل کرنے والا دوسرے عامل کو اس کی تکمیل کے لئے اجرت پر رکھے، یا کسی اور سے عقد جعالہ کرے، یا خود یا اپنے خدام سے اس کو پورا کرائے، تو اس وقت پہلے عامل کو اس کے عمل پر دوسرے کی لی ہوئی اجرت کے تناسب سے اجرت ملے گی، خواہ دوسرے نے پہلے کے برابر کام کیا ہو، یا اس سے کم، یا زیادہ۔ مثال کے طور پر پہلے سے پانچ دینار کی بات ہوئی تھی کہ فلاں معین جگہ سامان پہنچادے گا، اس نے آدھے راستہ تک لے جاکر چھوڑ دیا، جعل کرنے والے نے دوسرے عامل کے لئے دس دینار مقرر کئے کہ اس مکان تک پہنچادے، تو پہلے عامل کو بھی دس دینار ملیں گے، کیونکہ اس کا عمل دوسرے کے عمل کے برابر ہے، اس لئے کہ جب دوسرے کو نصف راستہ لے جانے پر دس دینار ملے، تو اس سے معلوم ہوا کہ پورے راستہ کی اجرت بیس دینار ہے۔

اور اگر جعل کرنے والا اس کو خود یا اس کا خادم پہنچادے تو پہلے عامل کو اس اجرت کا حصہ ملے گا جس پر مالک عقد اجارہ یا عقد جعالہ کرتا۔ ابن القاسم نے کہا: تمام صورتوں میں عامل اجرت مثل پائے گا، صاحب ''الشرح الصغیر'' نے اسے راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ مالک کو اس جگہ کبھی مال کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، خاص طور پر جب کہ مال مہنگا ہو، قیمتی مال کا حال یہ ہے کہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں ضائع یا ہلاک ہونے کا خوف ہو، تو وہاں سے منتقل کرنے کے لئے اجرت مثل سے زیادہ پر عامل رکھا جاتا ہے، اس کو پہلے اجارہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت: اگر ظاہر ہوجائے کہ جس شئی پر عقد جعالہ کیا گیا ہے، (خواہ وہ جانور ہو یا کوئی دوسری چیز) وہ جاعل کے علاوہ کسی دوسرے کی مملوک ہے، اور دوسرے کے لئے اس کا فیصلہ بھی کردیا جائے، اور وہ اس کو عامل کے ہاتھ سے لے لے تو عامل کی اجرت اس وقت بھی جعل کرنے والے پر لازم ہوگی، اگرچہ وہ عامل سے معقود علیہ وصول نہ کرے، اس لئے کہ اسی نے اس کو عمل میں دھوکہ دیا ہے، اگر غیر کی ملکیت ثابت نہ ہوئی ہوتی تو عامل جعل کرنے والے سے اجرت وصول کرتا، جعل کرنے والا جو اجرت عامل کو دے گا وہ مستحق سے نہیں لے گا، یہی ابن القاسم کے نزدیک ہے اور یہی راجح ہے، مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عامل کے شہر پہنچنے اور اس پر جعل کرنے والے کے قبضہ سے پہلے ظاہر ہوجائے کہ جعل کرنے والے کے علاوہ دوسرے کی ملکیت ہے، لیکن اگر جعل کرنے والے کے شہر میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں مستحق نکل آئے تو راجح قول کے مطابق عامل کو جعل نہیں ملے گا۔

کسی کا حق ثابت ہونے اور موت وغیرہ کے درمیان فرق (جس کا ذکر فقرہ/۳۹ میں گزرچکا ہے) یہ ہے کہ استحقاق یعنی جاعل (جعل کرنے والا) کے علاوہ کی ملکیت کا ظاہر ہونا اکثر جاعل کی زیادتی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے حکم بھی بدلے گا۔

تیسری صورت: اگر معقود علیہ میں کوئی حادثہ پیش آنے کی وجہ سے عیب پیدا ہوجائے، جس کی وجہ سے قیمت اتنی کم ہوجائے کہ

مقررہ جعل یا جعل مثل کے برابر بھی نہ ہو، تو بھی عامل کو پوری اجرت ملے گی، اس نقصان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، خواہ یہ حادثہ عامل کے اس معقود علیہ پر مطلع ہونے سے پہلے پیدا ہوا ہو، یا مطلع ہونے کے بعد اور جاعل کے حوالہ کرنے سے پہلے ہوا ہو۔

جاعل کو سپرد کرنے کا دشوار ہونا:

۴۲- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر عامل معقود علیہ مال لے کر آئے، اور اس کو جاعل نہ ملے اور نہ اس کا نائب ملے تو وہ حاکم کو سپرد کردے گا، اور وہ جعل کا مستحق ہوگا، اور حاکم اس کو التزام کرنے والے جاعل کے مال سے اجرت دے دے گا، اگر اس کا مال ہو، ورنہ عامل کا جعل جاعل کے ذمہ دین ہوکر باقی رہے گا، اور اگر وہاں اس جگہ کے لئے کوئی حاکم نہ ہو، تو اس کی واپسی پر دو گواہ بنالے گا، اور جعل کا مستحق قرار پائے گا، اگر چہ اس کے بعد واپس کیا جانے والا جانور مرجائے، یا بھاگ جائے، یہی حکم تمام معقود علیہ کے تلف ہونے میں جاری ہوگا[1]۔

عمل میں عامل کا کسی کو شریک کرنا اور جعل کے استحقاق میں اس کا اثر:

۴۳- شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل کسی متعین شخص کو کام سپرد کرے، اور وہ دوسرے کو بھی کام میں شریک کرلے تو اس کے حکم میں تفصیل ہے:

الف: اگر شریک مفت یا اس کے عامل سے معاوضہ لے کر اس کی مدد کرنا چاہے، تو معاون کو مقررہ جعل میں سے کچھ نہیں ملے گا، کل جعل کا مستحق وہ عامل ہوگا جس کو جاعل نے مقرر کیا ہے، کیونکہ معین کی مدد کرنے کی غرض سے دوسرے کا واپس کرنا معین کی طرف سے واپسی ہوگی، اور جاعل کا مقصد اس شخص کی طرف سے واپسی ہے جس کے لئے اس نے جعل کا التزام کیا ہے خواہ کسی بھی ممکن طریقہ سے ہو، لہذا اس کے معاہدہ کو صرف مخاطب عامل کے عمل پر منحصر نہیں سمجھا جائے گا۔

ب: اور اگر شریک جاعل کے لئے یا اپنے لئے کام کا ارادہ کرے، یا اپنے اور جاعل دونوں کے لئے ارادہ کرے، یا کوئی ارادہ نہ ہو تو متعین عامل جعل کا نصف پائے گا، کیونکہ مذکورہ چاروں صورتوں میں اس نے نصف کام کیا ہے، اور شریک کے عمل کا کوئی حصہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریک نے کسی بھی صورت میں اس کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

ج: اگر شریک اپنے لئے اور متعین عامل کے لئے کام کا ارادہ کرے، یا عامل اور جاعل دونوں کے لئے کام کا ارادہ کرے تو معین عامل کو مقررہ جعل کا تین چوتھائی حصہ ملے گا، اس لئے کہ آدھا کام اس نے خود کیا اور شریک کا نصف کام اس کی طرف منسوب ہوگا، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس نے اس کا قصد کیا ہے۔

د: اور اگر شریک سب کے لئے (جاعل، عامل اور اپنے لئے) کام کا ارادہ کرے تو عامل جعل کا دو تہائی حصہ پائے گا، اس لئے کہ اس نے نصف کام کیا ہے، اور شریک کے عمل کا ایک تہائی اس کی طرف منسوب ہوگا، اور یہ مجموعی کام کا چھٹا حصہ ہے جو کہ عامل کے نصف عمل کے ساتھ ضم ہوجائے گا۔

ھ: اور اگر دو آدمی عامل کی مدد کریں، لیکن دونوں اس کا ارادہ نہ

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۱، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، الانوار ۱/ ۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۹، ۳۵۰، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۳/ ۱۳۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۲، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۴، ۶۷، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۲/ ۱۶۳، الحطاب والتاج والإکلیل ۵/ ۴۵۳، ۴۵۵، کشاف القناع وشرح المنتہی بہامشہ ۲/ ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۴۷، المغنی ۶/ ۲۵۳۔

کریں تو عامل جعل کا تہائی حصہ پائے گا، اور اگر معاون تین ہوں تو اس کو چوتھائی حصہ ملے گا۔ اور اگر دو میں سے ایک عامل کے لئے کام کا ارادہ کرے اور دوسرا جاعل کے لئے کرنے کا ارادہ کرے تو عامل دوتہائی حصہ پائے گا، اور اسی طرح مختلف صورتوں میں حساب کیا جائے گا۔

مذکورہ تمام صورتوں میں شریک کو کچھ نہیں ملے گا، نہ جاعل کی طرف سے اور نہ ہی عامل کی طرف سے، اس لئے کہ جاعل نے اس کے لئے کسی چیز کا التزام نہیں کیا تھا، اس کے مثل حنابلہ نے کہا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عامل اور شریک مقررہ اجرت اور اجرت مثل میں سے جو زائد ہوگا اس میں شریک ہوں گے۔

۴۴- لیکن اگر جاعل دو یا اس سے زیادہ متعین اشخاص کو اجازت دے، یا ہر کام کرنے والے کے لئے اپنی اجازت اور اپنے اعلان کو عام رکھے، اور دو اشخاص یا اس سے زیادہ ابتداء سے جاعل کو مکمل حوالہ کرنے تک کام میں شریک رہیں تو (شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) تمام کام کرنے والے مقررہ جعل میں شریک ہوں گے، ان کی تعداد کے اعتبار سے برابر تقسیم کردیا جائے گا۔ اگرچہ ان کے درمیان عمل میں تفاوت ہو، کیونکہ عمل کا انضباط اس طرح کرنا کہ عمل کے تناسب سے جعل کی تقسیم ہو، ممکن نہیں ہے۔

یہ پوری تفصیل ان اعمال کے بارے میں ہے جن کا کرنا اجتماعی طور پر سب کی طرف سے ممکن ہو، جیسے گم شدہ مال کی واپسی۔ لیکن ایسا کام جس کو مکمل انجام دینا ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہو، جیسے سپہ سالار کہے: جو اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کو ایک دینار ملے گا، اور اس میں تمام مجاہدین داخل ہوجائیں تو شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان میں سے ہر شخص ایک دینار کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ ہر ایک شخص قلعہ میں داخل ہونے والا کہلائے گا۔

اور اگر دو متعین اشخاص میں سے کوئی ایک آدمی کام پورا کردے تو وہ مقررہ جعل میں سے نصف کا مستحق ہوگا، کیونکہ جاعل نے اس کے لئے نصف جُعل ہی کا التزام کیا ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

اس سلسلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

۴۵- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جاعل تین میں سے کسی ایک کے لئے مجہول جعل مقرر کرے، جیسے کپڑا اور دوسرے دو میں سے ہر ایک کے لئے گم شدہ مال کی واپسی پر ایک دینار مقرر کرے، اور تینوں ایک ساتھ اس کو واپس کریں تو پہلا اجرت مثل کا تہائی حصہ پائے گا، اور بقیہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے لئے مقررہ دینار کا تہائی حصہ پائیں گے۔

اور اگر جاعل تینوں میں سے ہر ایک سے کہے: گم شدہ مال تلاش کرکے لادو، تمہیں ایک دینار دوں گا، ان میں سے ایک تلاش کرکے لائے تو وہ شرط کے مطابق کامل ایک دینار پائے گا، اور اگر دو واپس لائیں تو دونوں میں سے ہر ایک کو نصف دینار ملے گا، اور اگر تینوں واپس لائیں تو ہر ایک کو تہائی دینار ملے گا۔ اسی طرح حساب ہوگا۔ اسی کے مثل مالکیہ نے کہا ہے۔ اور اگر جاعل ایک عامل کے لئے اس کے واپس کرنے پر ایک دینار مقرر کرے اور دوسرے کے لئے دو دینار، اور اس کے واپس لانے میں دونوں شریک ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک عامل اپنے لئے مقررہ جعل کے نصف کا حقدار ہوگا، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ میں سے ابن نافع اور ابن عبدالحکم کی بھی یہی رائے ہے، اور مالکیہ میں سے تونسی اور لخمی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔

۴۶- مالکیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ دو دینار میں دونوں شریک ہوں گے، اور اس تناسب سے آپس میں جعل تقسیم کریں گے، جس کو جاعل نے ان میں سے ہر ایک کے لئے مقرر کیا ہے، اس لئے کہ وہ

آخری حد ہے جس کا التزام صاحب مال نے کیا ہے، تو پہلا عامل دونوں دینار کا تہائی حصہ لے گا، اور دوسرا ان دونوں کا دو تہائی حصہ لے گا، نیز مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ نقد اور عروض [1] کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر جاعل دو عاملوں میں سے ایک کے لئے اس کے لوٹانے پر دس دینار متعین کرے اور دوسرے کے لئے عرض یعنی سامان، اور دونوں اس کے واپسی کرنے میں شریک ہوں تو راجح قول کے مطابق عرض کی قیمت لگائی جائے گی، لہذا اگر عرض کی قیمت پانچ دینار ہو تو دس والے کو اس کا دو تہائی دیا جائے گا، اور سامان والے کو اختیار ہے کہ وہ دس دینار کا ایک تہائی لے یا اس کے بقدر اس سامان سے لے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ جاعل دونوں عاملوں میں سے ہر ایک کے لئے سامان ہی مقرر کرے خواہ دونوں سامانوں کی قیمت ایک ہو یا الگ الگ ہو۔

۴۷- اگر اس کے لوٹانے میں دو آدمی شریک ہوں اور جاعل ان میں سے ایک ہی کے لئے جُعل مقرر کیا ہو اور دوسرے کے لئے اجرت مثل واجب ہوئی ہو، اس لئے کہ وہ گمشدہ مال کو تلاش کر کے لانے کا پیشہ ور ہو اور اس نے جاعل کا اعلان نہ سنا ہو تو مالکیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ عقد میں مشروط جعل اور جعل مثل میں سے جو زیادہ ہو اس میں دونوں شریک ہوں گے اگر دونوں کی مقدار الگ الگ ہو [2]۔

(۱) العروض (عین اور راء کے ضمہ کے ساتھ) واحد "عرض" (راء کے سکون کے ساتھ)، سامان اور دینار ودرہم کے علاوہ ہر مال ہے، عرض (راء کے فتحہ کے ساتھ) میں سامان اور درہم ودینار سب داخل ہیں، اس طرح ہر عرض عَرَض ہے، اس کے برعکس نہیں (لسان العرب)۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۶۸، ۳۶۹، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۶، ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، المہذب ۱/ ۴۱۲، اسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، ۴۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۷، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۵، ۷۶، المغنی ۶/ ۳۵۲، کشاف القناع ۴/ ۲۱۸۔

فضولی اور نائب کے عقد میں جُعل کا مستحق ہونا:

۴۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: کوئی فضولی جس کی عادت مذاق کرنا اور دھوکہ دینا نہ ہو، اور اس میں ماسبق میں مذکور جعل کے التزام کی ساری شرائط پائی جائیں، اگر وہ کسی ایسے شخص کے لئے جو دوسرے کا ضائع شدہ مال تلاش کر کے لائے یا دوسرے کے لئے کوئی کام کرے، کسی معین جُعل کا اعلان کرے تو یہ عقد صحیح ہوگا، مثلاً کہے کہ جو فلاں شخص کا گم شدہ مال یا بھگوڑا غلام تلاش کر کے واپس لائے گا، اس کو اتنا ملے گا، تو اس کے اس قول کی بنیاد پر اس پر جعل لازم ہو جائے گا، اور ہر وہ شخص جعل کا مستحق ہوگا جو اس کا یہ اعلان سنے اور کام پورا کر دے۔

راجح یہ ہے کہ محض مذکورہ قول کی بنیاد پر جعل لازم ہوگا، اگر لفظ "عليّ" (میرے ذمہ ہوگا) نہ کہے، اس لئے کہ اس قول کا مفہوم یہی ہے۔

عقد جعالہ میں فضولی کا اپنے اوپر جعل لازم قرار دینا دوسرے کی خریداری میں ثمن کو اپنے اوپر لازم قرار دینے کی طرح نہیں ہے، یا دوسرے کے ہبہ پر اپنے اوپر عوض لازم قرار دینے کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی تملیک کا عوض ہیں، لہذا ایسے شخص پر ان دونوں کے واجب ہونے کا تصور نہیں کیا جائے گا جس کو ملکیت حاصل نہ ہو اور جعل تملیک کا عوض نہیں ہے۔

برخلاف اس صورت کے جب کہ جعل مقرر کرنے والا مالک کا ولی ہو، یا اس کا وکیل، لہذا اگر عاقد اس کا ولی یا وکیل ہو اور اپنے مجور (جس کا وہ ولی ہے) کی طرف سے یا اپنے مؤکل کی طرف سے ماقبل میں مذکور مصالح کے مطابق جعل کا التزام کرے تو عامل اس کے ولی یا وکیل کے التزام کے تقاضے کے مطابق مالک کے مال میں جعل کا مستحق ہوگا۔

۴۹- شافعیہ نے کہا: اگر کوئی شخص خبر دے کہ مالک نے اپنے گم شدہ

مال کی واپسی پر جُعل مقرر کیا ہے، مثلاً وہ کہے: ''زید نے کہا ہے کہ جو شخص میرے گم شدہ مال کو تلاش کر کے واپس لائے گا اس کو اتنا انعام دوں گا''، اور اگر زید اس کی تکذیب کرے تو عامل خبر دینے سے کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ خبر دینے والے نے اجرت کا التزام نہیں کیا ہے، اور نہ ہی زید سے پانے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس معاملہ میں زید خبر کو جھٹلا چکا ہے، (اسی کے مثل حنابلہ نے کہا ہے) زید کے قول کے صحیح ہونے پر اس کے خلاف خبر دینے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے قول کو رواج دینے میں متہم ہے۔

لیکن اگر وہ اس کی تصدیق کردے تو عامل زید سے اتنا جعل پانے کا مستحق ہوگا جس کو خبر دینے والے نے اپنی خبر میں متعین کیا ہے۔ اگر خبر دینے والا ثقہ ہو، یا عامل کو اس کی سچائی پر اطمینان ہو، (خواہ خبر دینے والا کافر یا بچہ ہو)، اس لئے کہ اس پر بھروسہ کرنے میں عامل کی خواہش کو ترجیح دی جائے گی۔

اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو عامل خبر دینے والے سے کچھ پانے کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح زید سے بھی پانے کا مستحق نہیں ہوگا، باوجودیکہ اس نے خبر دینے میں خبر دینے والے کی تصدیق کی ہے، اس لئے کہ غیر ثقہ کی خبر پر عامل کا اطمینان کمزور ہوگا، یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ کوئی شخص مالک کی اجازت اور اس کے التزام کے علم کے بغیر گم شدہ مال واپس کرے[1]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

جاعل کا جعل کو کم یا زیادہ کرنا یا بدل دینا اور اس کا اثر:

۵۰ - شافعیہ نے کہا: جاعل کے لئے جائز ہے کہ کام سے عامل کی فراغت سے قبل مقررہ جعل میں کمی بیشی کردے، یا جعل کی جنس بدل دے، (خواہ عامل متعین ہو یا متعین نہ ہو،) خواہ عامل کے کام شروع کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد، مثلاً وہ کہے کہ جو میرا گم شدہ مال تلاش کر کے واپس لا دے گا، اس کو میں دس درہم دوں گا، پھر اس کے بعد کہے: جو گم شدہ مال تلاش کر کے لائے گا اس کو پانچ درہم دوں گا، یا اس کے برعکس کہے۔

یا کہے: جو میرا گم شدہ مال تلاش کر کے واپس لا دے گا اس کو میں ایک دینار دوں گا، پھر اس کے بعد کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لا دے گا، اس کو ایک درہم دوں گا یا اس کے برعکس کہے، اور عامل کو کام شروع کرنے سے قبل براہ راست یا بالواسطہ معلوم ہو تو آخری اعلان کا اعتبار ہوگا، اور عامل اس جعل کا مستحق ہوگا جو آخری اعلان میں مقرر کیا گیا ہے، خواہ پہلے سے کم ہو یا زیادہ ہو، خواہ پہلے کی جنس سے ہو یا نہ ہو (اسی کے مثل حنابلہ اور راجح قول کے مطابق مالکیہ نے کہا ہے)۔

اور اگر کام شروع کرنے سے پہلے آخری اعلان کا علم عامل کو نہ ہو اور ناواقفیت کے ساتھ کام شروع کرے، یہاں تک کہ کام پورا کرے تو شافعیہ کے یہاں راجح قول کے مطابق پورے عمل کے لئے اجرت مثل لازم ہوگی۔

اور اگر جعل میں اضافہ یا کمی کا آخری اعلان جعل شروع کرنے کے بعد فارغ ہونے سے قبل ہوا اور علم کے بعد عامل کام مکمل کرے اور اس کو پہلا اعلان بھی معلوم ہو تو اس صورت میں بھی (شافعیہ کے نزدیک) اس کو پورے عمل کے لئے اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ آخری اعلان پہلے اعلان کے لئے ناسخ ہے۔ دوران کام جاعل کا پہلے

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۳۹، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۹، ۴۳۰، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی علیہ ۴/ ۴۴۲، ۴۴۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۶، کشاف القناع ۴/ ۴۱۸۔

اعلان کو فسخ کرنا اجرت مثل کی طرف رجوع کا متقاضی ہے، جیسا کہ عنقریب ذکر آئے گا۔

مالکیہ نے کہا: عامل عقد میں مقررہ جُعل پورا پائے گا، اس لئے کہ کام شروع ہونے کے بعد عقد جعالہ لازم ہوگیا، لہذا جاعل کے لئے بدلنا یا اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اس مسئلہ میں ہمیں دوسرے فقہاء کے یہاں کوئی تفصیل نہیں ملی۔

۵۱ - شافعیہ نے کہا: اگر دو عامل شروع سے آخر تک کام میں شریک رہیں، البتہ ایک عامل پہلے اعلان میں مقررہ جعل کے مطابق کام کرے اور دوسرا اس مقررہ جعل کے مطابق کام کرے جو اس نے دوسرے اعلان میں سنا، تو پہلا عامل پورے کام کی اجرت مثل کے نصف کا مستحق ہوگا، اور دوسرا عامل دوسرے اعلان میں متعین اجرت کے نصف کا مستحق ہوگا، یہی راجح قول ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

عمل میں جاعل کا اضافہ یا کمی کرنا:

۵۲ - شافعیہ نے کہا ہے: عقد جعالہ یا اعلان کے بعد اگر جاعل کام میں اضافہ کرے مثلاً وہ کہے: جو میرا گھر تعمیر کردے گا، جس کی لمبائی اور چوڑائی دس دس گز ہو تو اس کو اتنا ملے گا، پھر اس کے بعد کہے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی بیس بیس گز ہو، اور عامل اس اضافہ پر راضی نہ ہو اور اس بنیاد پر وہ عقد کو فسخ کردے تو عامل نے جتنا کام کیا ہوگا اس کی اجرت مثل پائے گا، باوجودیکہ فسخ عامل کی طرف سے ہے، اس لئے کہ جاعل نے ہی اس کو اس پر مجبور کیا ہے، ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ جاعل کام میں کمی کردے، اس لئے کہ کم کرنا جاعل کی طرف سے فسخ کرنا ہے۔

اس کے علاوہ میں سابقہ دونوں فقروں میں مذکورہ تفصیل جاری ہوگی۔

یہ سب اس تصرف میں ہے جو عمل سے فارغ ہونے سے قبل تبدیلی کے ذریعہ کیا گیا ہو، جہاں تک کام سے فارغ ہونے کے بعد کے تصرف کی بات ہے تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور نہ کوئی حکم مرتب ہوگا، اس لئے کہ کام پورا ہونے کی وجہ سے جاعل کے ذمہ جعل لازم ہوجاتا ہے[1] اس پر سب کا اتفاق ہے، جیسا کہ (فقرہ/۲۵ میں) گزر چکا ہے۔

متعین جعل کے ہلاک ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا؟

۵۳ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عقد جعالہ میں مقررہ جعل کوئی معین چیز ہو، مثلاً کوئی معین کپڑا یا جانور ہو اور وہ کام شروع ہونے سے قبل جاعل ہی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے اور عامل کو اس کا علم ہوجائے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اگرچہ وہ کام کو پورا کردے اور جاعل کو حوالہ کردے۔

اور اگر عامل ناواقف ہو یا کام شروع ہونے کے بعد ہلاک ہوجائے تو عامل اجرت مثل پائے گا۔ حنابلہ نے کہا: اگر وہ متعین چیز مثلی ہو تو عامل اس کا مثل پائے گا، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت کا مستحق ہوگا، اگر کام پورا کردے[2]۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، ۳۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، ۴۳۴، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

جعل وصول کرنے کے لئے معقود علیہ کو روکنا:

۵۴ - شافعیہ نے کہا: اگر عامل اس گمشدہ مال یا بھاگے ہوئے غلام کو واپس لائے جس کے واپس لانے کا معاہدہ ہوا تھا تو اس کو حق نہیں ہے کہ جعل وصول کرنے کے لئے معقود علیہ کو جاعل سے روکے، اس لئے کہ عامل جُعل کا اسی وقت مستحق ہوتا ہے جب کہ معقود علیہ جاعل کے حوالہ کردے، لہذا جعل کا مستحق ہونے سے پہلے وہ معقود علیہ روکنے کا حقدار نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل حنابلہ نے بھی کہا ہے، نیز انہوں نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر عامل واپس لائے ہوئے مال کو جاعل سے روک لے اور روکنے کے بعد ہلاک ہوجائے تو عامل اس کا ضامن ہوگا (۱)۔

عقد اور شریعت دونوں میں مقررہ کردہ جعل میں سے کس کا مستحق ہوگا:

۵۵ - مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: اگر عقد جعالہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو عامل صرف اتنا ہی جعل پانے کا حقدار ہوگا جتنا کہ عقد میں طے پایا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ بھگوڑا غلام کو پکڑ کر لانا ہو یا کوئی اور کام (دیکھئے: فقرہ/۳۱)۔

اسی کے مثل حنابلہ نے بھی بھگوڑے غلام کے علاوہ میں کہا ہے، اور ایسا ہی بھگوڑے غلام کی واپسی کے بارے میں بھی کہا ہے اگر عقد میں مقررہ جعل شریعت کے مقرر کردہ جعل سے زیادہ ہو، حنابلہ کے مرجوح قول کے مطابق اس صورت میں بھی ایسا ہی ہے جب کہ عقد میں مقررہ جعل شریعت میں مقررہ جعل سے کم ہو۔

۵۶ - حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ بھگوڑے غلام کی واپسی کے مسئلہ میں جعل کے استحقاق کے لئے جاعل کی طرف سے پہلے سے مقرر ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ شرعاً جو جعل ہوگا وہ سابق تفصیل کے مطابق پائے گا، اسی طرح اگر مقرر جعل شریعت میں مقررہ جعل سے کم ہو تو تعیین لغو ہوجائے گی اور عامل شریعت میں مقررہ جعل پائے گا، اس لئے کہ شریعت جس شخص پر مال کی مخصوص مقدار اس کے سبب کے پائے جانے کے وقت واجب کرے تو جب اس کا سبب پایا جائے گا وہ پوری مقدار اس پر واجب ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عامل صرف مقررہ جعل ہی کا مستحق ہوگا، صاحب ''الفروع'' نے اس کو مقدم رکھا ہے۔ ''التنقیح'' اور ''شرح المنتہی'' میں لکھا ہے: یہی دوسروں کے کلام کا ظاہر ہے، اور ''المنتہی'' میں دونوں اقوال کو مطلق بیان کیا ہے۔

ان کے نزدیک شریعت میں مقررہ جعل کی تعیین میں روایات مختلف ہیں، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ اگر شہر کے اندر ہی سے تلاش کر کے لائے تو اس کو ایک دینار یا دس درہم ملیں گے، اور اگر شہر کے باہر سے لائے تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت جو راجح ہے، یہ ہے کہ ایک دینار یا بارہ درہم اس پر واجب ہوں گے، کیونکہ حضرت عمرو بن دینار اور ابن ابی ملیکہ روایت کرتے ہیں: ''**أن النبي ﷺ جعل في جعل الآبق إذا جاء به خارجا من الحرم دينارا**'' (۱) (نبی کریم ﷺ نے بھگوڑے غلام کا اگر اس کو حرم سے نکلتے ہوئے پکڑ کر لایا ہو، ایک دینار متعین فرمایا)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس درہم واجب ہوں گے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جس وقت کہا گیا تھا کہ فلاں آدمی فلاں

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳، کشاف القناع ۲/ ۴۱۸۔

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ جعل في جعل الآبق إذا جاء به خارجا من الحرم دينارا'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۶/ ۹۷ طبع مکتبۃ القاہرہ) میں ذکر کیا ہے، لیکن انہوں نے اس حدیث کے مصدر کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ البتہ انہوں نے لکھا ہے: یہ حدیث مرسل ہے اور اس پر کلام کیا گیا ہے۔

قبیلہ سے بھگوڑے غلام کو پکڑ کر لایا ہے تو لوگوں نے کہا: یقیناً اس کو ثواب ملے گا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: اگر اجرت لینا چاہے تو ہر بھگوڑے غلام کے بدلہ چالیس درہم کا مستحق ہوگا۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ متعین جعل غلام کی اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم، کیونکہ دلیل عام ہے، اور اس پر قیاس بھی کرتے ہوئے کہ جاعل ہی اس کی شرط لگاتا تو وہی واجب ہوتا۔ اسی طرح کوئی فرق نہیں ہے کہ بھگوڑے غلام کو پکڑ کر لانے والا بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے میں معروف ہو یا نہ ہو، اور خواہ واپس لانے والا شخص بھاگے ہوئے غلام کی بیوی ہو، یا رشتہ دار ہو، جس کی کفالت مالک کرتا ہو یا کوئی دوسرا ہو[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إباق''۔

جعل کے فاسد ہونے کی صورت میں عامل کس چیز کا مستحق ہوگا:

۵۷ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل ایسا ہو کہ اسے معلوم نہ ہو کہ جعل فاسد میں کچھ نہیں ملتا ہے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ جعل فاسد فی الجملہ مرغوب اور مقصود ہو، جیسے جاعل کہے کہ جو میرا گم شدہ مال تلاش کرکے لادے گا اس کے لئے کپڑا ہے، یا جانور ہے، یا میں اس کو خوش کردوں گا، یا میں اس کو شراب یا خنزیر دوں گا، تو اس کے واپس لانے والے کو اجرت مثل ملے گی، اگرچہ جعل کی جہالت یا اس کی عدم مالیت، یا اس کے حوالہ کرنے پر عدم قدرت کی وجہ سے عقد فاسد ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی اجرت مثل کا مستحق ہوگا جبکہ جاعل کہے کہ جو گم شدہ مال واپس کردے گا، اس کو اس کا نصف ملے گا۔ یہی راجح قول ہے، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ عامل سامان کے نصف کا مستحق ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے اگر گم شدہ شئی معلوم ہو۔

اجرت مثل کی مقدار کی تعیین میں اس وقت کا اعتبار ہوگا جس میں

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

کام پورا ہوا ہو، نہ کہ صرف اس وقت کا جس میں حوالہ کیا جائے۔

اور اگر عقد میں مقررہ جعل عموماً مرغوب نہ ہو، جیسے خون اور مٹی تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگرچہ وہ اس سے ناواقف ہو کہ اس میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ جاعل نے اس کے عمل کے معاوضہ کے بارے میں امید نہیں دلائی تھی۔

بھگوڑے غلام کے علاوہ گم شدہ شئی کی واپسی کے سلسلہ میں حنابلہ نے اسی کے مثل کہا ہے۔

۵۸ - مالکیہ نے کہا: اگر عامل کام پورا کردے تو (راجح قول کے مطابق) جعل مثل کا مستحق ہوگا، اور اگر پورا نہ کرسکے تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ جعل بذات خود اصل ہے، اس لئے فاسد جعل کو صحیح کیا جائے گا الا یہ کہ مطلق جعل مقرر کرنے کی وجہ سے عقد جعالہ فاسد ہوجائے، خواہ کام پورا کرے یا نہ کرے، جیسے جاعل کہے: اگر تم میری گم شدہ شئی لادو گے تو تمہارے لئے اتنا، اور اگر نہیں لاسکے تو اتنا، ایسی صورت میں عامل اجرت مثل کا حقدار ہوگا، خواہ تلاش کرکے لائے یا نہ لاسکے، کیونکہ یہ عقد حقیقت میں عقد جعالہ نہیں رہا جس میں کام کے پورا ہونے پر جعل کی شرط لگائی گئی تھی۔ جب اپنی حقیقت سے نکل گیا تو اس میں اجرت مثل واجب ہوگی۔

جعل مثل اور اجرت مثل کے درمیان فرق یہ ہے کہ عامل کام پورا کرے یا نہ کرے ہر حال میں اجرت مثل پائے گا، اور جعل مثل کا حقدار عامل اس وقت ہوگا جب کہ کام پورا کردے، اس سے پہلے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا[1]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۶۸، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۹، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۶، منح الجلیل ۴/ ۱۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، ۲۵۸، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ، ۷/ ۶۷، کشاف القناع ۴/ ۲۱۹۔

عاقدین کا آپس میں اختلاف:

الف-عمل کا اعلان سننے یا اس کے جاننے میں اختلاف:

۵۹- شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل تک عمل کی طلب کا اعلان پہنچا یا اس نے اس کو سنا، اس طرح پر کہ عامل دعوی کرے کہ اس نے جاعل کو اعلان کرتے ہوئے سنا کہ جو شخص میرا گم شدہ مال تلاش کر کے لا دے گا، اس کو اتنا ملے گا، اور جاعل کہے کہ بلکہ تو کچھ سنے بغیر اس کو لایا ہے، تو عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: بغیر یمین کے جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر عامل کا پیشہ ہی معاوضہ لے کر گم شدہ اشیاء تلاش کر کے لانا اور مالک کے حوالہ کرنا ہو تو اس کو جعل مثل ملے گا، اور اگر اس کا پیشہ نہ ہو تو سوائے اخراجات کے کچھ نہیں ملے گا۔

ب-عقد میں جعل کی شرط:

۶۰- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر جاعل اور عامل کے درمیان جعل کے مقرر اور متعین ہونے میں اختلاف ہوجائے کہ عامل جاعل سے کہے کہ تم نے میرے لئے جعل کی شرط لگائی تھی، اور جاعل اس کے لئے التزام کا انکار کرے، تو یمین کے ساتھ جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل اس کا بری ہونا اور شرط نہ لگانا ہے، اور عامل پر بینہ پیش کرنا واجب ہوگا اگر اپنے قول کو ثابت کرنا چاہے۔

ج-عامل کی طرف سے عمل کے ہونے میں اختلاف:

۶۱- مالکیہ اور شافعیہ نے کہا کہ اگر عامل کی طرف سے عمل کے ہونے میں اختلاف ہوجائے، مثلاً گمشدہ مال کے واپس لانے میں عامل کہے کہ میں اس کو واپس لایا، جاعل کہے کہ: بلکہ دوسرا واپس لایا، یا اس بات میں اختلاف ہوجائے کہ عامل نے گم شدہ مال کو تلاش کرنے کی کوشش کی یا نہیں، جاعل عامل سے کہے: تم نے گمشدہ مال تلاش کرنے اور واپس کرنے کے سلسلہ میں تگ ودو نہیں کی، بلکہ وہ خود واپس آ گیا، تو دونوں صورتوں میں جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

اسی طرح اگر عامل اور بھگوڑے واپس کئے گئے غلام کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ عامل کہے: میں اس کو لایا، اور غلام کہے: میں خود واپس آیا، اور اس کا آقا اس کی تصدیق کرے، تو شافعیہ کے نزدیک جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

د-جعل کی مقدار، جنس اور صفت میں اختلاف:

۶۲- شافعیہ نے کہا اور یہی حنابلہ کا مرجوح قول ہے کہ اگر کام سے فارغ ہونے اور جاعل کو حوالہ کرنے کے عقد میں مقررہ جعل کی مقدار میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ کیا وہ ایک دینار ہے یا دو دینار، یا کل جعل کا عامل مستحق ہے یا بعض کا، یا جعل کی جنس یا اس کی صفت میں اختلاف ہوجائے کہ کیا وہ درہم ہے یا دینار یا سامان؟

مذکورہ تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے، یعنی دونوں دوسرے کے قول کی نفی اور اپنے قول کے اثبات پر قسم کھائیں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدعی اور مدعا علیہ ہے، تو جو جس کا انکار کرتا ہے اس کی نفی کرے گا، اور جس کا دعوی کرتا ہے اس کو ثابت کرے گا۔ راجح قول کے مطابق پہلے جاعل سے قسم لی جائے گی، اور دونوں کے قسم کھانے کے بعد عقد فسخ ہوجائے گا، اور عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اسی طرح اگر عمل شروع کرنے کے بعد اور پورا کرنے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہوجائے تو دونوں قسم کھائیں گے، عامل نے جتنا کام کیا اسی تناسب سے مقررہ جعل میں سے پائے گا، اور اگر عمل شروع

کرنے سے قبل اختلاف ہوجائے تو دونوں سے قسم کھلائی نہیں جائے گی، اس لئے کہ عامل کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل آگے آئے گی۔

حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ جاعل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ اصل مختلف فیہ زائد مقدار کا نہ ہونا ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں میں سے کوئی اتنے کا دعوی نہ کرے جو اس عمل کے لئے مناسب جُعل ہوسکتا ہوتو دونوں قسم کھائیں گے، اور عامل جعل مثل پائے گا، اسی طرح اس وقت بھی جعل مثل کا حقدار ہوگا، جب دونوں قسم کھانے سے باز رہیں، اور اگر کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی قسم کھانے والے کے دعوی کے مطابق فیصلہ کردے گا۔

اور اگر صرف کوئی ایک اتنی مقدار کا دعوی کرے جو مناسب جعل ہوسکتا ہوتو اس کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور اگر دونوں اتنی مقدار کا دعوی کریں جو کام کے اعتبار سے مناسب جعل ہوسکتا ہوتو راجح قول کے مطابق عامل اور جاعل میں سے جس کے قبضہ میں واپس کیا جانے والا مال ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جاعل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جاعل ہی جعل دینے والا اور تاوان برداشت کرنے والا ہے اور اگر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مال نہ ہو، بلکہ کسی تیسرے امین کے پاس ہو، تو راجح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، اور عامل کے لئے جعل مثل واجب ہوگا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہے۔

ھ-عقد میں مقررہ عمل کی مقدار میں اختلاف:

۶۳ - شافعیہ نے کہا: اگر عامل اور جاعل کے درمیان عقد میں مقررہ عمل کی مقدار میں اور عقد میں پورے مقررہ جعل کا مستحق ہونے کے لئے جس کا کرنا عامل پر واجب ہو، ان دونوں میں اختلاف ہوجائے مثلاً جاعل کہے کہ سو دینار دو گم شدہ مال تلاش کرکے واپس لانے پر میں نے مقرر کیا تھا، اور عامل کہے: نہیں بلکہ صرف اسی ایک گم شدہ مال کے واپس لانے پر تھا، جسے تیرے پاس میں لے کر آیا ہوں، تو اس صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے، جیسا کہ گذرا اور عامل کو اجرت مثل ملے گی۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر دونوں کے درمیان مسافت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوجائے، جعل کرنے والا کہے: میں نے اتنا جعل اس کے لئے مقرر کیا تھا جو دس میل کی دوری سے تلاش کرکے لادے، عامل کہے: بلکہ صرف چھ ہی میل سے کہا تھا، توجعل کرنے والے کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ منکر ہے، اور اصل اس کا اس چیز سے بری ہونا ہے جس کا اعتراف اس نے نہیں کیا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر دونوں کے درمیان گم شدہ مال کی جگہ کے علم کے بارے میں اختلاف ہوجائے، تو جاعل (جعل کرنے والا) اور عامل میں سے جو عدم علم کا مدعی ہو اس کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ عقود میں اصل صحیح ہونا ہے، اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں گمشدہ مال کے واپس کرنے میں عامل کے جعل کا مستحق ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں عاقدین میں سے ہر ایک اس کی جگہ سے ناواقف ہو، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

و- واپس کردہ عین اور عمل کی نوعیت میں اختلاف:

۶۴ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر گم شدہ واپس کردہ مال کی ذات کے بارے میں اختلاف ہوجائے، مثلاً جاعل کہے: میں نے اس کے علاوہ دوسرے مال کو واپس لانے کے سلسلہ میں جعل مقرر کیا ہے، عامل کہے: نہیں، بلکہ اسی کی واپسی میں آپ نے جعل مقرر

کیا ہے، تو جاعل کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ عامل اس پر جعل کے مقرر کرنے کا دعوی کر رہا ہے، اور جاعل منکر ہے، اور اصل مقرر نہ کرنا ہے، اس لئے جاعل کا قول معتبر ہوگا۔

عامل اور اس کے شریک کے درمیان اختلاف:

۶۵ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل اور عمل میں اس کے شریک کے درمیان اختلاف ہوجائے، عامل شریک سے کہے: تم نے میرے ساتھ اپنے عمل سے میری مدد کا ارادہ کیا تھا، اس لئے کل جعل کا مالک میں ہوں گا، اور شریک کہے: بلکہ میں نے اپنی ذات کے لئے کام کا ارادہ کیا تھا، لہذا میرا بھی جعل میں حصہ ہوگا، اس صورت میں اگر جاعل عامل کے قول کی تصدیق کرے تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اور کل جعل اسی کا ہوگا، اور اگر جاعل عامل کے قول کی تکذیب کرے تو جاعل کو قسم کھلائی جائے گی، اور اس پر عامل کے لئے نصف جعل واجب ہوگا، شریک کو کسی بھی حال میں کچھ نہیں ملے گا، جیسا کہ گذرا[1]۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ فقہاء کے یہاں کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

عقد جعالہ کا ختم ہونا:

اول: اس کو فسخ کرنا اور اس کے اسباب:

۶۶ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: عامل کے عمل شروع کرنے سے قبل جاعل اور عامل دونوں میں سے ہر ایک کو عقد جعالہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اسی طرح عمل شروع کرنے کے بعد اس کے پورا ہونے سے پہلے اختیار ہوگا، اس لئے کہ عمل کے پورا ہونے سے پہلے وہ غیر لازم عقد ہے، جیسا کہ گذر چکا۔

جاعل کی طرف سے فسخ کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے: میں نے عقد فسخ کیا، یا عقد کو رد کیا، یا باطل کیا، یا میں نے عقد سے رجوع کیا، یا میں نے اپنے اعلان کو باطل کیا، یا اسی طرح کے جملے کہے۔

اور عامل کی طرف سے اس کی صورت یہ ہوتی کہ وہ کہے: میں نے عقد فسخ کیا، یا اس کو رد کیا، یا میں نے اس کو باطل کیا۔ اور عامل کے فسخ کرنے سے مراد عقد کا رد کرنا ہے، اس لئے کہ گذر چکا کہ لفظوں میں اس کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، تو اس کے حق میں فسخ کا یہی مطلب ہوگا۔

عمل شروع کرنے سے پہلے فسخ کا تصور صرف عامل معین کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اگر عامل متعین نہ ہو تو عمل شروع ہونے کے بعد ہی اس کی طرف سے فسخ کا تصور ہوسکتا ہے، اس لئے کہ جاعل اگر کہے: جو شخص میرا گم شدہ مال لاکر دے گا، اس کو اتنا ملے گا: تو یہ تعلیق ہے، عمل کے بعد ہی اس کا وجود ہوگا، اور اگر کوئی شخص کچھ کرنے سے پہلے اس کے جواب میں کہے: میں نے عقد جعالہ فسخ کیا، تو اس کا قول لغو ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان عقد ہی نہیں ہے کہ فسخ کیا جائے۔

اور جہاں تک عمل پورا ہونے کے بعد فسخ کی بات ہے، تو فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب جعل جاعل پر لازم اور مستحکم ہو چکا ہے، لہذا ختم نہیں ہوسکتا۔

اسی کے مثل مالکیہ نے بھی عامل کے بارے میں کہا ہے، خواہ اس نے کام شروع کرنے سے پہلے یا شروع کرنے کے بعد فسخ کیا ہو اور راجح قول کے مطابق جاعل کے بارے میں بھی مالکیہ کی یہی رائے ہے اگر عامل کے کام شروع کرنے سے قبل عقد فسخ کیا ہو۔

جہاں تک عمل شروع ہونے کے بعد کی بات ہے تو (مالکیہ کے

---

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۲۲۲، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۲/ ۴۴۱، ۴۴۳، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰، الانوار ۱/ ۴۱۹، المہذب ۱/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۴، ۹۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۳/ ۱۳۴، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۷/ ۷۱، ۷۴، ۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۶، ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

نزدیک) جاعل کواب عقد جعالہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اگر چہ عامل نے جو کام شروع کیا ہے، وہ بہت کم ہو جس کی کوئی اہمیت اور کوئی قیمت نہ ہو، اس لئے کہ عمل شروع ہونے کے بعد اس کے حق میں عقد لازم ہو چکا ہے (١)۔

دوم: اس کا فسخ ہوجانا اور اس کے اسباب:

٦٧ - شافعیہ نے کہا ہے: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت اور اس کے جنون مطبق میں مبتلا ہونے اور اس پر بے ہوشی طاری ہوجانے سے عقد جعالہ فسخ ہوجائے گا۔

راجح قول کے مطابق جنون کی وجہ سے اس وقت عقد فسخ ہوگا جب عامل متعین ہو، کیونکہ غیر متعین عامل سے جس نے جاعل کا اعلان سنا ہے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا اگر عقد کے بعد عاقدین میں سے کوئی پاگل ہوجائے اور عامل متعین نہ ہو، پھر کام پورا کردے اور جنون سے افاقہ کے بعد یا اس سے پہلے جاعل کے حوالہ کردے تو عقد میں مقرر کردہ جعل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ جب عقد کا تعلق اس سے نہیں ہے اور عقد اس کے ساتھ خاص نہیں ہے تو جنون کی وجہ سے عقد فسخ ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

مالکیہ کے مختلف اقوال میں سے راجح قول یہ ہے کہ عقد جعالہ عاقدین میں سے کسی کی موت سے فسخ نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ عامل کے کام شروع کرنے سے قبل ہو، اور اگر اس کے عمل شروع کرنے کے بعد ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، جاعل اور عامل میں سے ہر ایک کے ورثہ پر عقد لازم ہوگا، جاعل کے ورثہ کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ عامل کو کام سے روک دیں، اور نہ ہی جاعل کے لئے جائز ہے کہ (اگر عامل مرجائے تو) اس کے ورثہ کو عمل سے روک دے اگر وہ امین ہوں۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

سوم: عقد جعالہ کے فسخ پر مرتب ہونے والے نتائج:

عمل شروع کرنے سے پہلے:

٦٨ - شافعیہ نے کہا ہے: عامل معین کو جس نے پہلے عقد قبول کیا ہو کچھ نہیں ملے گا اگر وہ اپنے عمل شروع کرنے سے قبل عقد کو فسخ کردے، اس لئے کہ اس نے کچھ کام نہیں کیا، اسی طرح اس وقت بھی کچھ نہیں ملے گا اگر جاعل عقد کو فسخ کردے، اور متعین عامل کو کام شروع کرنے سے پہلے اس کے فسخ کا علم ہوجائے، یا جاعل عقد کے فسخ کا اعلان کردے اور کام شروع ہونے سے قبل اس کی اشاعت کردے، اگر عامل معین نہ ہو۔

جو لوگ عقد جعالہ کے قائل ہیں ان کے یہاں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، سوائے بھگوڑے غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں حنابلہ کا اختلاف گذر چکا ہے، اسی طرح مالکیہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب عامل عوض لے کر اس طرح کے عمل کرنے کا پیشہ ور ہو۔

عمل شروع کرنے کے بعد:

٦٩ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر عامل (خواہ متعین ہو یا متعین نہ ہو)، کام شروع کرنے کے بعد عقد جعالہ فسخ کردے تو اسے کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ عامل کام کے پورا کرنے کے بعد جعل کا مستحق ہوتا ہے، اور اس نے اپنے اختیار سے اپنے حق کو ضائع کیا ہے، اِدھر جاعل کا مقصد بھی پورا نہیں ہوا جو اس نے عقد سے ارادہ کیا تھا۔ مسئلہ یکساں ہے خواہ عامل کچھ کام کر کے جاعل کے سپرد کردے جیسے کچھ

---

(١) تحفۃ المحتاج ٣٦٩/٦، ٣٧٠، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ٣/٢١٧، أسنی المطالب ٤٤٣/٢، مغنی المحتاج ٤٣٣/٢، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ١٣٣/٣، الحطاب والتاج والإکلیل ٤٥٥/٥، المقدمات ٣٠٧/٢، ٣٠٨، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ٦٨/٤، کشاف القناع ٤١٩/٢۔

دیوار کی تعمیر کردے، یا اس کے سپرد نہ کرے، جیسے عامل کا گمشدہ مال کو تلاش کرنا جس کی واپسی کا معاہدہ ہوا ہو۔

اس کے مثل مالکیہ نے بھی کہا ہے، سوائے اس صورت کے جس کا ذکر گزرا، یعنی جس کام میں اس کے پورا ہونے سے پہلے جاعل کا فائدہ ہو، یہ عقد جعالہ ان کے یہاں جائز نہیں ہے۔

اس سے شافعیہ کے یہاں وہ صورت مستثنیٰ ہے، جب کہ جاعل عمل میں اضافہ کرے اور عامل اس اضافہ پر راضی نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ عقد فسخ کردے تو عامل اجرت مثل کا مستحق ہوگا، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

۷۰-لیکن عامل کے معقود علیہ عمل کو شروع کرنے کے بعد اگر جاعل عقد فسخ کردے تو عامل کے لئے اس کے کئے ہوئے کام میں جاعل پر اجرت مثل لازم ہوگی، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے، اس لئے کہ عقد جعالہ کے لازم نہ ہونے کا تقاضا ہے کہ جاعل کو فسخ کا حق حاصل ہو، اور جب جاعل فسخ کردے تو مقررہ جعل واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ دیگر فسخ ہونے والے معاملے میں ہوتا ہے، البتہ عامل کا عمل قابل قیمت واقع ہوا ہے، لہذا دوسرے کے فسخ سے وہ ضائع نہیں ہوگا، بلکہ اس کا بدل واجب کیا جائے گا، اور وہ اجرت مثل ہے، اور عامل کو حق نہیں ہوگا کہ عقد میں مقررہ جعل میں سے اپنے عمل کے بقدر اجرت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ فسخ کی وجہ سے عقد ختم ہو چکا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ عمل سے فارغ ہونے کے بعد ہی مقررہ جعل کا مستحق ہوگا لہذا اسی طرح اس کے بعض کا بھی حکم ہوگا۔

اجرت مثل واجب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ عامل نے جتنا کام انجام دیا ہو اس سے جاعل کا مقصود بالکل حاصل نہ ہوا ہو، جیسے گم شدہ مال تلاش کر کے کچھ دور تک لایا تھا، یا اس کا کچھ مقصد پورا ہوا ہو، جیسے اگر جاعل کہے: اگر تم میرے بیٹے کو قرآن پڑھنا سکھا دو گے تو تمہارے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اس نے اس کو کچھ قرآن کی تعلیم دی پھر جاعل مزید تعلیم دینے سے اس کو منع کردے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عمل شروع ہونے کے بعد جاعل کو عقد فسخ کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر فسخ کردے تو اس کے فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کے حق میں عقد لازم ہوگا، اور عامل (خواہ متعین ہو یا متعین نہ ہو) مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، بشرطیکہ کام پورا کردے۔

اور اگر عامل اور جاعل دونوں عقد فسخ کردیں تو شافعیہ کے راجح قول کے مطابق عامل اجرت یا مقررہ جعل میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ استحقاق کا متقاضی یعنی جاعل کا فسخ کرنا اور اس سے مانع یعنی عامل کا فسخ کرنا دونوں جمع ہیں، لہذا مانع راجح ہوگا[1]۔

اس آخری مسئلہ میں شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

بھگوڑے غلام کی آزادی کی وجہ سے فسخ عقد کا نتیجہ:

۷۱-شافعیہ نے کہا ہے: اگر جاعل اپنے بھگوڑے غلام کو عامل کے واپس کرنے سے پہلے آزاد کردے تو راجح قول کے مطابق عامل اجرت مثل پائے گا، اور اس کا اعتاق اس کے فسخ کے قائم مقام ہوگا۔

مالکیہ میں سے ابن ماجشون نے کہا: اگر اس کا آقا عامل کے اس پر مطلع ہونے سے پہلے اس کو آزاد کردے تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا، خواہ عامل اس کے بعد اس پر مطلع ہو کر اس کو واپس کرے خواہ اس کو آزادی کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا۔ اور اگر اس کا آقا اس پر عامل کے مطلع

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۶۹، ۳۷۰، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، ۳۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۳/ ۱۳۳، الخرشی ۷/ ۷۶، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۷، المقدمات ۲/ ۳۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

ہونے کے بعد اس کو آزاد کردے تو عامل عقد میں مقررہ جعل کا مستحق ہوگا اگر جعل مقرر ہو، اور اگر جعل مقرر نہ ہو، اور عامل عوض لے کر اسی پیشہ سے معروف ہو تو اس کو جعل مثل ملے گا۔ اور اگر اس کا آقا یا جاعل محتاج ہو تو جعل غلام کے ذمہ لازم ہوگا، کیونکہ اس پر اس کے مطلع ہوجانے کے بعد اس کا جعل واجب ہوگیا۔

راجح قول کے مطابق مذکورہ حکم میں بھگوڑے غلام کو ہبہ کردینا آزاد کرنے کی طرح ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس حالت میں عامل صرف اس خرچ کا مستحق ہوگا جو اس نے بھگوڑے غلام پر کیا ہو، اس لئے کہ آزاد کو بھگوڑا نہیں کہا جاتا ہے۔

عقد جعالہ کے فسخ ہونے کا نتیجہ:

۴۷ - شافعیہ نے کہا ہے: اگر عامل کے عمل شروع کرنے کے بعد جاعل کا انتقال ہوجائے تو اگر عامل کام جاری رکھے اور اس کو پورا کردے اور جاعل کے ورثہ کو سپرد کردے تو عامل عقد میں مقررہ جعل میں سے اتنے ہی عمل کی اجرت کا مستحق ہوگا جو اس نے جاعل کی حیات میں کیا تھا، جاعل کی موت کے بعد کے عمل کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ جاعل کے ورثہ نے اجرت دینے کا وعدہ والتزام نہیں کیا، خواہ عامل کو جاعل کی موت کا علم ہو یا نہ ہو، اور اگر متعین عامل کا انتقال ہوجائے، اور اس کا وارث کام پورا کردے اور جاعل کے حوالہ کردے تو وارث بھی عقد میں مقررہ جعل میں سے اسی عمل کی اجرت کا مستحق ہوگا جو اس کے مورث نے اپنی موت سے قبل کیا تھا، اور اگر مرنے والا عامل غیر متعین ہو، اور اس کا وارث یا کوئی دوسرا کام پورا کردے تو وہ پورے مقررہ جعل کا مستحق ہوگا۔

موت کی وجہ سے عقد جعالہ فسخ ہونے کی صورت میں عامل کے لئے جتنا واجب ہوتا ہے اس کا ذکر اوپر ہوچکا ہے، اور عقد فسخ کرنے کی صورت میں عامل اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ موت کی صورت میں مقررہ جعل کے ساقط ہونے کا سبب جاعل نہیں ہے، عامل نے فسخ ہونے کے بعد کام پورا کیا، اور جاعل نے اسے منع نہیں کیا، بخلاف فسخ کرنے کے، اور اس لئے بھی کہ فسخ انفساخ سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ عقد کو اس پر مرتب ہونے والے آثار کے ساتھ ختم کرنے کی طرح ہے، لہذا اس کے بدل کی طرف لوٹایا جائے گا جو کہ اجرت مثل ہے، جہاں تک انفساخ کا معاملہ ہے تو وہ چونکہ اس طرح نہیں ہے، تو گویا کہ عقد کو ختم ہی نہیں کیا گیا، لہذا کام کے بقدر جعل میں سے اس کے لئے لازم ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر جاعل کا انتقال ہوجائے تو عامل اور اسی طرح عامل کی موت کی صورت میں اس کا وارث راجح قول کے مطابق عقد میں مقررہ پورے جعل کا مستحق ہوگا، اگر کام پورا کرکے اس کے حوالہ کردے۔

حنابلہ نے کہا: اگر بھگوڑے غلام پر قبضہ پانے سے پہلے جاعل کا انتقال ہوجائے، تو شرعاً مقررہ جعل کا عامل مستحق ہوگا، جس کو اس کے آقا کے ترکہ میں سے لے گا، جیسے دوسرے حقوق اور دیون کا حکم ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ غلام کے آقا کی موت اس کی آزادی کا سبب نہ ہو، اگر سبب ہو جیسے مدبر[1] اور ام ولد میں[2]، تو عامل کچھ بھی نہیں پائے گا، کیونکہ کام پورا نہیں ہوا، اس لئے کہ آزاد کو بھگوڑا نہیں کہا جاتا ہے۔

(۱) مدبر: ایسے غلام کو بولتے ہیں جس کی آزادی اس کے آقا کی موت سے منسلک ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تدبیر''۔

(۲) ام ولد: اس باندی کو کہتے ہیں جو آقا سے بچہ جنے، اس کی وجہ سے آقا کی موت سے آزاد ہوجائے گی، اس کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استیلاد''۔

اسی طرح بھگوڑے غلام کے علاوہ دوسرے واپس کردہ اموال میں بھی عامل کو کچھ نہیں ملے گا اگر جاعل وصول پانے سے پہلے مرجائے، البتہ اس کوصرف نفقہ ملے گا، جس کو دونوں صورتوں میں سابق تفصیل کے مطابق اس کے ترکہ سے وصول کرے گا[1]۔

فسخ کے بعد عامل کے عمل کا حکم:

۴۷- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر جاعل کے عقد کو فسخ کرنے کے بعد عامل اس کو جانتے ہوئے کام کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اسی طرح اس صورت میں بھی کچھ نہیں پائے گا، جب وہ جاعل کے فسخ سے ناواقف ہو، یہی راجح قول ہے، یہ اس کے منافی نہیں ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے کہ عامل اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے، اگر جاعل کمی یا بیشی سے عقد کو بدل دے، اس لئے کہ ہماری گفتگو اس صورت سے متعلق ہے جس میں جاعل بدل کے بغیر فسخ کردے، بخلاف ماسبق کے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عامل کام پورا کردے تو مقررہ جعل کا مستحق ہوگا، خواہ عامل جاعل کے فسخ سے واقف ہو یا نہ ہو، اور جاعل کے فسخ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، جو اس نے عامل کے کام شروع کرنے کے بعد کیا ہے[2]۔

(۱) أسنى المطالب ۲/ ۴۴۲، ۴۴۳، حاشية البجيرمي على المنهج ۳/ ۲۲۱، حاشية القليوبي على شرح المحلي للمنهاج ۳/ ۴۳۳، الحطاب ۵/ ۴۵۲، الخرشي وحاشية العدوي عليه ۷/ ۳۷، المقدمات ۲/ ۳۰۸، كشاف القناع وشرح المنتهى بهامشه ۲/ ۴۲۰، ۴۴۷۔

(۲) نهاية المحتاج ۴/ ۳۴۸، مغني المحتاج ۲/ ۴۳۴، أسنى المطالب ۲/ ۴۴۳، المقدمات ۲/ ۳۰۷، الخرشي ۷/ ۶۷، كشاف القناع ۲/ ۴۱۹۔

جعرانۃ

تعریف:

۱- "جعرانة" عین کے سکون اور راء کی تخفیف کے ساتھ فصیح ہے، (قاموس میں ہے: کبھی عین مکسور اور راء مشدد پڑھا جاتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: تشدید غلط ہے)، یہ مکہ اور طائف کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے، ایک خاتون وہاں رہتی تھی اس کا لقب جعرانہ تھا، اسی کے نام پر اس کا نام ہے، "جعر ان" مکہ سے چھ فرسخ (یعنی ۱۸ میل) کی دوری پر واقع ہے، اور حدود حرم سے نو میل کے فاصلہ پر ہے، اور یہ حرم کے حدود سے باہر ہے[1]۔

فقہاء جعرانہ کے بارے میں اہل حرم کے لئے عمرہ کے ایک میقات کی حیثیت سے گفتگو کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تنعیم:

۲- لغت میں تنعیم "نعمه الله تنعيما" کا مصدر ہے یعنی اللہ نے فلاں کو خوشحال بنایا، "تنعیم" مکہ مکرمہ سے قریب مدینہ کے راستہ میں ایک جگہ ہے، وہاں مسجد عائشہؓ ہے، اس کو تنعیم اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے دائیں طرف ایک پہاڑ ہے جس کا نام نعیم ہے، اس کے

(۱) المصباح المنير، متن اللغة، القاموس، لسان العرب المحيط، المغرب للمطرزي ماده: "جعر"، القليوبي ۲/ ۹۵، كشاف القناع ۲/ ۵۱۹، شفاء الغرام ۱/ ۲۹۱۔

بائیں جانب ایک دوسرا پہاڑ ہے جس کا نام ناعم ہے، محل وقوع وادی میں ہے جسے نعمان کہا جاتا ہے، یہ حل کے اطراف میں مکہ سے سب سے زیادہ قریب ہے، اس کے اور مکہ کے درمیان چار میل کا فاصلہ ہے، ایک قول تین میل کا ہے (۱)۔

تنعیم بھی اہل حرم کے لئے عمرہ کا ایک میقات ہے، اور وہ جعرانہ کے مقابلہ میں مکہ سے زیادہ قریب ہے۔

ب: حدیبیہ:

۳- حدیبیہ یاء کی تخفیف کے ساتھ جدہ کے راستہ میں مکہ سے قریب ایک کنواں ہے، پھر اس جگہ کو حدیبیہ کہا جانے لگا، اور وہ حرم کے اطراف میں بیت اللہ سے سب سے زیادہ دور ہے، زمخشری نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ مسجد حرام سے نو میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

حدیبیہ بھی عمرہ کا ایک میقات ہے، البتہ تنعیم اور جعرانہ دونوں سے دور ہے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل حرم کے لئے عمرہ کے واسطے میقات واجب یہ ہے کہ جس طرف سے چاہے حرم سے باہر حل میں آئے، اگرچہ ایک قدم ہو (۳) افضل ہونے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جعرانہ اور حدیبیہ سے تنعیم افضل ہے، یہی شافعیہ میں سے صاحب ''التنبیہ'' کی رائے ہے (۱)۔

کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن کو حکم دیا کہ وہ مقام ''تنعیم'' سے ان کو عمرہ کرائیں (۲)۔

شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ عمرہ کے احرام کے لئے اطراف حل میں سے افضل جگہ جعرانہ ہے، پھر تنعیم، پھر حدیبیہ (۳)۔ یہی ایک قول مالکیہ کا ہے، اور بعض حنابلہ کا بھی ایک قول ہے۔

جمہور مالکیہ کہتے ہیں: جعرانہ اور تنعیم دونوں برابر ہیں، ان دونوں میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احرام'' میں ہے۔

جعل

دیکھئے: جعالہ۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المغرب للمطرزی، متن اللغۃ، لسان العرب، المحیط مادہ: ''نعم''، القلیوبی ۲/ ۹۵، طبع دار احیاء الکتب العربیہ، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸، طبع احیاء التراث العربی۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب للمطرزی، متن اللغۃ، مادہ: ''حدب'' القلیوبی ۲/ ۹۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار طبع دار المعرفہ ۱/ ۱۴۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷ طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۵، القلیوبی ۲/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۴۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳، ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹، ۴۰۱۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ أمر عبد الرحمن أخا عائشة رضي الله عنهما أن يعتمر بها من التنعيم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۲۸، القلیوبی ۲/ ۹۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۹۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۳، ۴۴ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۴۰۱ طبع عالم الکتب۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۳۵۔

جلد

تعریف:

۱-لغت میں جلد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی کوڑے مارنا ہے، یہ "جلد یجلده" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "رجل مجلود وجلید فی حد أو تعزیر أو غیرهما" (ایسا شخص جس کو حد یا تعزیر وغیرہ میں کوڑے لگائے گئے ہوں)، اسی طرح "امرأة مجلودة وجلید وجلیدة" بولتے ہیں (کوڑے لگائی ہوئی عورت) (بطور مجاز کسی شئی پر مجبور کرنے کو "جلد" کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جلده علی الأمر": (اس کو فلاں کام پر مجبور کیا)[1]۔

جلد کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: ضرب:

۲- لفظ "ضرب"، "جلد" سے عام ہے، کیونکہ ضرب کوڑے اور اس کے علاوہ دوسری شئی سے مارنا ہے۔

ب: رجم:

۳-رجم: پتھر سے مارتے رہنا یہاں تک کہ جان نکل جائے۔

(۱) تاج العروس، مادہ: "جلد"۔

شرعی حکم:

۴-سبب کے الگ الگ ہونے سے جلد کا حکم الگ الگ ہوگا، چنانچہ کسی کو ناحق کوڑے مارنا حرام ہے، مزید تفصیل آگے آئے گی۔

جو شخص کوڑے سے سزا پانے والے جرم کا ارتکاب کرے تو امام پر واجب ہے کہ اس کو کوڑے مارے، اگر اس کے نزدیک یہ ثابت ہوجائے، جیسے غیر شادی شدہ زانی، امام اور اس کے نائب کے لئے کوڑے سے تادیب کرنا جائز ہے، اگر اس میں مصلحت سمجھے۔

کوڑے مارنے کا ثبوت:

۵-اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ تین جرائم میں سے کسی ایک کے ارتکاب کرنے والے کو بطور حد کوڑے مارنا واجب ہے، زنا، قذف، اور شراب نوشی۔

پہلی دو صورتوں میں کوڑے مارنا کتاب اللہ اور سنت رسول سے ثابت ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[1] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو دُرّے مارو)، نیز ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"[2] (اور جو تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی دُرّے لگاؤ)۔

متفق علیہ (بخاری و مسلم کی روایت کردہ) حدیث میں ہے: "أن رجلا جاء إلی النبي ﷺ فقال: یارسول الله أنشدک الله إلا قضیت لي بکتاب الله تعالیٰ: فقال الخصم الآخر–وهو أفقه منه– نعم فاقض بیننا بکتاب الله، وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ قل، قال: إن ابني کان

(۱) سورۂ نور ر ۲۔
(۲) سورۂ نور ر ۴۔

عسيفا على هذا فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني: أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: الوليدة والغنم رد، وعلى ابنک جلد مائة وتغريب عام(١) **......الخ**" (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں آپ کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ آپ میرے بارے میں فیصلہ اللہ کی کتاب کے مطابق کردیں، دوسرے فریق نے جو پہلے کے مقابلہ میں زیادہ سمجھدار تھا، کہا: ہاں یا رسول اللہ! ہمارا فیصلہ اللہ کی کتاب کے مطابق فرمایئے، اور مجھے عرض کرنے کی اجازت دیجئے، آپ نے فرمایا کہ کہو، اس نے کہا کہ میرا بیٹا اس کے پاس مزدوری کرتا تھا، میرے بیٹے نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کیا، مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کو سنگسار کیا جائے گا تو میں نے اس کے فدیہ میں سو بکریاں اور ایک باندی دی، پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور سال بھر کی جلاوطنی ہے، اور اس کی بیوی پر سنگسار کرنا واجب ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تم دونوں کے درمیان ضرور اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا، باندی اور بکریاں واپس کی جائیں گی اور تمہارے بیٹے کو سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے گا) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، فرماتی ہیں: "**لما نزل عذري قام رسول الله ﷺ على المنبر فذكر ذلک وتلا القرآن فلما نزل، أمر برجلين وامرأة فضربوا حدهم**"(١) (جب میری صفائی نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور اس کا ذکر فرمایا، اور قرآن کی تلاوت فرمائی، جب منبر سے اترے تو دو مردوں اور ایک عورت کے متعلق حکم دیا تو انہیں حد میں کوڑے مارے گئے)۔

شراب نوشی کی حد سنت رسول سے ثابت ہے، حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا، جس نے شراب پی تھی، تو آپ ﷺ نے دو ٹہنیوں سے تقریباً چالیس بار مارا، حضرت انسؓ کہتے ہیں، اسی پر حضرت ابوبکر صدیق نے عمل کیا، جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے فرمایا: کم تر حد اسّی کوڑے ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کا حکم دیا(٢)۔

زنا کی حد میں کوڑے مارنا:

٦ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ آزاد، بالغ، غیر شادی شدہ زانی کی حد (یعنی جس نے شرعاً نکاح صحیح میں جماع نہیں کیا) سو کوڑے مارنا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، خواہ شادی شدہ سے زنا کیا ہو یا غیر شادی شدہ سے۔ دلیل سابقہ آیت ہے۔

اور غلام کی حد اس کا نصف ہے، خواہ زنا کار محصن ہو یا غیر محصن(٣) دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "**فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا**

(١) حدیث: "**والذی نفسی بیده لأقضين بينكما......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ٥/ ٣٢٣، ٣٢٤ طبع السّلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٣٢٥ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) حدیث عائشہ: "**لما نزل عذری......**" کی روایت ترمذی (٥/ ٣٣٦ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(٢) حدیث انس: "**أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر......**" کی روایت مسلم (٣/ ١٣٣١ طبع الحلبی) اور بیہقی نے الخلافیات میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (١٢/ ٦٤ طبع السّلفیہ) میں ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(٣) ابن عابدین ردالمحتار ٣/ ١٤٦، روض الطالب ٤/ ١٢٩، شرح الزرقانی ٨/ ٨٣، فتح القدیر ٤/ ١٣٤، کشاف القناع ٦/ ٩١۔

عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۱] (اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

آیت میں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں، اور آزاد عورت کی حد رجم یا کوڑے مارنا ہے، رجم کی تنصیف نہیں ہوسکتی، لہذا معلوم ہوا کہ غیر آزاد عورت کی حد آزاد غیر شادی شدہ عورت کی حد کا نصف ہے، اور وہ پچاس کوڑے ہیں، اسی پر غیر آزاد مرد کو قیاس کیا گیا، اس لئے کہ عورت ہونے کو شریعت نے حدود وغیرہ میں لغو قرار دیا ہے، لہذا حد کے باب میں مرد وعورت دونوں برابر ہوں گے[۲]۔

محصن کو سنگسار کرنے کے ساتھ کوڑا مارنے کے بارے میں اختلاف ہے، (محصن وہ آزاد بالغ ہے جس نے نکاح صحیح میں جماع کیا ہو) حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زنا کی حد میں کوڑے کی سزا اور سنگسار کرنا دونوں جمع نہیں کئے جائیں گے،[۳] وہ کہتے ہیں کہ آیت: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[۴] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو) عام ہے، اس لئے کہ اس میں الف اور لام جنس کا ہے، لہذا محصن اور غیر محصن دونوں داخل ہوں گے، مگر حدیث نے محصن کو خارج کر دیا ہے[۵]۔

طبری آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ تعالی فرماتا ہے کہ آزاد، بالغ، غیر شادی شدہ زانی مرد اور عورت کی حد سو کوڑے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۵۔

(۲) سابقہ حوالہ جات۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۴۷، روض الطالب ۴/ ۱۲۸، کشاف القناع ۶/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۸۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۶۔

(۴) سورۂ نور / ۲۔

(۵) حاشیۃ الجمل علی تفسیر الجلالین فی تفسیر سورۃ النور۔

نبی کریم ﷺ نے غامدیہؓ، ماعزؓ اور دو یہودیوں کو سنگسار فرمایا[۱] لیکن ان کو کوڑے نہیں لگوائے، اور اگر آپ ﷺ نے ان کو سنگسار کرنے کے بعد کوڑے بھی لگوائے ہوتے تو ضرور نقل کیا جاتا، کیونکہ حد جاری کرتے وقت کثیر تعداد میں مسلمان موجود تھے، یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حاضرین میں سے کوئی اس کی روایت نہ کرے، الفاظ اور روایات کے اختلاف کے باوجود کسی روایت میں اس کا ذکر نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کوڑے نہیں لگوائے گئے۔

فقہاء نے حدیث "الثيب بالثيب جلد مائة والرجم" (شادی شدہ مرد اور عورت زانی کے لئے سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)[۲] کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ غامدیہؓ، ماعزؓ اور دونوں یہودیوں کے سلسلہ کی احادیث کے ذریعہ منسوخ ہے۔

امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ کو کوڑے لگانا ثابت ہے، اور شادی شدہ سے ساقط ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: حقوق اللہ میں دو حد جمع ہو جائیں، اور ان میں سے ایک قتل ہو تو قتل کر دینا کافی ہوگا[۳]۔

۷- شافعیہ کے نزدیک ایک فقہی قاعدہ ہے: **"إن ما أوجب أعظم الأمرين بخصوصه لا يوجب أهونهما بعمومه"** (جو چیز اپنی خصوصیت کی وجہ سے بڑی سزا واجب کرے وہ اپنے عموم کی

(۱) حدیث: "رجم الغامدية" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حدیث "رجم ماعز" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
حدیث: "رجم اليهوديين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور (مسلم ۳/ ۱۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت کی حدیث سے کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۴/ ۴-۶، المغنی ۸/ ۱۶۰۔

وجہ سے ہلکی سزا واجب نہیں کرے گی)، لہذا محصن شخص کے زنا نے صفت احصان کی وجہ سے بڑی سزا یعنی سنگسار کرنا واجب کر دیا تو مطلق زنا ہونے کے عمومی مفہوم کی وجہ سے وہ کوڑے مارنے کی سزا کو واجب نہیں کرے گا[۱]۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ محصن زانی کو رجم سے پہلے کوڑے لگائے جائیں گے پھر رجم کیا جائے گا، یہی حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابی ابن کعبؓ کا قول ہے، اسی کے قائل حسن بصریؒ اور ابن المنذرؒ ہیں، اس قول کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[۲] (بدکاری کرنے والی عورت اور مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سوسو درّے مارو) یہ آیت عام ہے، محصن اور غیر محصن دونوں اس میں داخل ہیں، پھر شادی شدہ کے حق میں حدیث سے رجم اور غیر شادی شدہ کے حق میں ایک سال کی جلاوطنی ثابت ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا، اسی طرح حضرت علیؓ نے اپنے قول میں اشارہ فرمایا: میں نے اللہ کی کتاب کے مطابق اس کو کوڑے لگوائے اور رسول اللہ علیہ کی سنت کے مطابق اس کو رجم کیا۔

حدیث صریح الفاظ میں مروی ہے: **الثیب بالثیب جلد مائة والرجم** (اگر شادی شدہ شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے)[۳] یہ صریح حدیث ثابت ہے، لہذا اسی درجہ کی معارض دلیل کے بغیر ترک نہیں کی جائے گی۔ باقی احادیث صریح نہیں ہیں، ان میں رجم کا ذکر ہے لیکن کوڑے کا تذکرہ نہیں ہے، لہذا وہ صریح کے معارض نہیں ہوں گی، کیونکہ غیر شادی شدہ کے حق میں ایک سال کی جلاوطنی واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس کا ذکر

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۹، دارالکتب العلمیہ بیروت۔
(۲) سورۂ نور ۲۔
(۳) حدیث: "الثیب بالثیب......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ پر گذر چکی ہے۔

ہے، حالانکہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ زانی ہے، لہذا کوڑے لگائے جائیں گے، نیز غیر شادی شدہ کے حق میں شرعاً دو سزائیں ہیں، کوڑے مارنا اور جلاوطن کرنا، لہذا محصن کے حق میں بھی دو سزائیں ہوں گی: کوڑے مارنا اور سنگسار کرنا۔ کوڑے مارنا جلاوطنی کے قائم مقام ہوگا۔[۱] تفصیل اصطلاح "زنا" میں ہے۔

حد قذف میں کوڑے لگانا:

۸- اگر آزاد مکلّف کسی پاکدامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائے، تو اس کی حد اسّی کوڑے ہیں، اور غلام کی حد اس کی نصف ہے، اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً"[۳] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ) نیز ارشاد ربانی ہے: "فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۴] (تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے، جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

تفصیل اصطلاح "قذف" میں ہے۔

شراب نوشی کی حد میں کوڑے مارنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب پینے والے کی حد کوڑے لگانا ہے، اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے روایت ہے: "أن

(۱) المغنی ۸ر ۱۶۰، ۱۶۱، سبل السلام ۴ر ۴-۶۔
(۲) ابن عابدین ۳ر ۱۶۷، شرح الزرقانی ۸ر ۸۸، روضۃ الطالبین ۱ر ۱۰۶، المغنی ۸ر ۲۱۷، ۲۱۸۔
(۳) سورۂ نور ر ۴۔
(۴) سورۂ نساء ر ۲۵۔

النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال"[۱] (نبی کریم ﷺ نے شراب کی حد میں ٹہنی اور جوتے سے مارا)۔

کوڑے کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں آزاد کے حق میں اسّی کوڑے ہیں اور غلام کے حق میں چالیس کوڑے۔ نیز انہوں نے کہا کہ صحابہؓ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے، ابن وبرہ کلبی سے مروی ہے کہ حضرت خالد بن ولیدؓ نے مجھے حضرت عمرؓ کے پاس بھیجا، میں ان کے پاس آیا، ان کے پاس حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ تھے، اور یہ سبھی حضرات حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد میں ٹیک لگائے بیٹھے تھے، میں نے کہا: حضرت خالد بن ولید نے مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے، اور انہوں نے آپ کو سلام کہا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ لوگ شراب پینے کے خوگر ہو گئے ہیں اور اس کی سزا کو معمولی سمجھنے لگے ہیں، حضرت عمرؓ نے کہا: یہ سب لوگ تمہارے پاس ہیں، پھر ان لوگوں سے پوچھا، حضرت علیؓ نے کہا: ہمارے خیال میں شراب پینے کے بعد نشہ ہوگا، اور جب نشہ ہوگا تو بکواس کرے گا، اور جب بکواس کرے گا تو بہتان لگائے گا اور بہتان لگانے والے کی سزا اسّی کوڑے ہیں، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہا: اپنے ساتھی کو یہ بات پہنچا جو علیؓ نے کہی ہے، چنانچہ حضرت خالد نے اسّی کوڑے لگائے، اور حضرت عمرؓ نے بھی اسی کوڑے لگائے۔ راوی کہتے ہیں: جب حضرت عمرؓ کے پاس اگر کسی ایسے کمزور شخص کو لایا جاتا جس سے لغزش ہوتی ہے تو اسے چالیس کوڑے مارتے۔ راوی کہتے ہیں: حضرت عثمانؓ نے بھی اسّی اور چالیس کوڑے لگائے ہیں[۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ آزاد کے حق میں چالیس کوڑے اور غیر آزاد کے حق میں بیس کوڑے ہیں، کیونکہ صحیح مسلم میں آیا ہے: "**كان النبي يضرب في الخمر بالجريد والنعال أربعين**"[۱] (نبی کریم ﷺ شراب پینے میں ٹہنی اور جوتے سے چالیس بار مارتے تھے)۔ اور اگر امام آزاد کے حق میں اسّی کوڑے مارنا مناسب سمجھے تو اصح قول کے مطابق جائز ہوگا اور زیادتی تعزیر ہوگی، ایک قول کے مطابق وہ حد ہی میں شمار ہوگی۔

حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چالیس کوڑے لگائے، حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑے لگائے، اور حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑے لگائے[۲]، ہر ایک سنت ہے، البتہ چالیس کوڑے ہمارے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ یہی ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے[۳]۔

تعزیر میں کوڑے لگانا:

۱۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور اس کا نائب اگر کسی مجرم کو کوڑے سے سزا دینے میں مصلحت سمجھے تو ایسا کر سکتے ہیں[۴]۔

---

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد و النعال**" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک کی حدیث سے کی ہے۔

(۲) اثر ابن وبرۃ الکلبی قال: "**أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر......**" کی = روایت بیہقی (۸/۳۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: "حدیث کی صحت محل نظر ہے، کیونکہ صحیحین میں حضرت انسؓ سے مروی ہے اس کے بعد انہوں نے حضرت انس کی پوری حدیث ذکر کی۔

---

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالنعال و الجريد أربعين**" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**جلد النبي ﷺ اربعين......**" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الجمل ۵/۱۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۰، مغنی المحتاج ۴/۱۸۹، المغنی ۸/۳۰۷۔

(۴) ابن عابدین ۳/۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/۱۹، ۲۲، المغنی ۸/۳۲۴، الزرقانی ۸/۱۱۵۔

تعزیر ایسی سزا کو کہتے ہیں جس کی شریعت میں کوئی حد مقرر نہ ہو، بلکہ امام کی صواب دید پر موقوف ہے کہ وہ اس کی نوعیت اور مقدار مقرر کرے، امام کے لئے جائز ہے کہ قید، یا کوڑے یا ان دونوں کے علاوہ کے ذریعہ تعزیر کرے، کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے نصاب سے کم کھجور کی چوری کے بارے میں فرمایا: "**غرم مثله وجلدات نكال**"[1] (اس کے مثل تاوان اور سزا کے کوڑے ہوں گے)۔

پھر اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا کوڑے سے تعزیر کی کوئی ادنی حد ہے جس سے کم امام سزا نہیں دے گا، اور کوئی اعلی حد ہے جس سے زیادہ سزا نہیں دے سکتا ہے؟

جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ تعزیر میں کوڑے کی کوئی کم سے کم حد نہیں ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک کوڑے کے ذریعہ تعزیر کی کم از کم مقدار تین کوڑے ہیں، اس کو صاحب "ردالمحتار" نے "القدوری" کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا: مختار قول یہ ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے[3]۔

تعزیر میں کوڑے کی اعلی حد کے بارے میں شافعیہ اور امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت امام احمدؒ سے منقول ہے کہ مشروع کے کم سے کم درجہ تک نہیں پہنچنی چاہئے، بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

امام احمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زائد نہ ہوں گے، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں: غلام کی تعزیر انتالیس (۳۹) کوڑے سے زیادہ نہ ہوگی، اور آزاد کے حق میں پچھتر (۷۵) کوڑے سے زیادہ نہ ہوگی، دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: سو کوڑے سے بھی زائد جائز ہے[1]۔

تفصیل اور دلائل اصطلاح "تعزیر" میں ہیں۔

کوڑے مارنے کا طریقہ:

۱۱- اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ تندرست وطاقتور شخص کو حدود میں اوسط درجہ کے کوڑے سے مارا جائے گا، (کوڑا) نہ اتنا ہلکا اور پتلا ہونا چاہئے جس سے کوئی تکلیف ہی نہ ہو اور نہ اتنا موٹا اور بھاری ہونا چاہئے جس سے آدمی زخمی ہوجائے، اسی طرح مارنے والا اپنا ہاتھ اپنے سر سے اتنا اوپر نہیں اٹھائے گا کہ اس کے بغل کی سفیدی نظر آنے لگے اور جسم کے نازک حصوں پر مارنے سے بچے، نیز بدن کے مختلف مقامات پر مارے گا[2]۔

وہ اعضاء جن پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چہرہ، اعضائے تناسل اور نازک حصوں پر کوڑا نہیں مارا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه**"[3] (جب تم میں سے

---

(۱) حدیث: "غرم مثله و جلدات نكال" نہایۃ المحتاج (۱۹/۸، طبع مصطفی البابی الحلبی) میں آئی ہے، لیکن اس کے علاوہ ہمارے پاس دستیاب کتب احادیث میں یہ حدیث موجود نہیں ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۲۴، الزرقانی ۸/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۱) سابقہ مراجع، الزرقانی ۸/ ۱۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، ۱۷۸، الزرقانی ۸/ ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۳) حدیث: "إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه" کی روایت احمد (۲/ ۲۴۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور یہ حدیث بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۸۲ طبع السلفیہ) میں الفاظ "إذا قاتل" کے ساتھ ہے۔

کوئی مارے تو چہرہ بچا کر مارے)، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جلاد سے کہا: ''ہر عضو کا حق ادا کرو، چہرہ اور اعضائے تناسل سے بچو''۔

نیز چہرہ اشرف الاعضاء ہے، حسن و جمال کا مرکز ہے، لہذا اس سے اجتناب ضروری ہے، تاکہ چہرہ زخمی اور بدنما ہونے سے بچ سکے۔

جہاں تک نازک حصوں پر مارنے سے اجتناب کی بات ہے، تو اس لئے کہ اس میں بڑا خطرہ ہے، یہ ایسے اعضاء ہیں کہ ان پر مارنے سے آدمی کے جلد مر جانے کا اندیشہ ہے، اور حد کے اجراء سے مقصد زجر و توبیخ ہے نہ کہ قتل (۱)۔

جمہور فقہاء نے سر کو چہرہ کے ساتھ معنی کے اعتبار سے لاحق کیا ہے، اور ضرب سے اس کو بھی مستثنی قرار دیا ہے، کیونکہ سر باطنی حواس کا مرکز ہے، سر پر نہ مارنے کو بعض شافعیہ مثلاً بوطی اور ماوردی نے لازم قرار دیا ہے۔

جمہور شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ سر ضرب سے مستثنی نہیں ہوگا، کیونکہ سر ہڈی سے ڈھکا ہوا ہے، اور بال سے چھپا ہوا ہے، لہذا بدنما اور قبیح ہونے کا ڈر نہیں، بخلاف چہرہ کے، کیونکہ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس کا باپ سے نسب منقطع کر دیا گیا تھا تو انہوں نے جلاد سے کہا: سر پر مارو، کیونکہ اس میں شیطان ہے (۲)۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ چہرہ پر مارنے کی ممانعت مطلق نہیں ہے، اس لئے کہ ہم یقین سے جانتے ہیں کہ کفار کے ساتھ جنگ کی حالت میں کسی کے سامنے دشمن کا چہرہ آجائے اور حملہ کی حالت میں وہ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، تبیین الحقائق ۳/ ۱۹۸، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۱۷، عون المعبود ۱۲/ ۲۰۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۲۷، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۷۔

اس کے مقابلہ میں ہو تو اس پر مارنے سے نہیں رکے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو موقع نہ ملے اور وہ اس کو قتل کر دے، لہذا اس سے مراد وہ شخص ہے جس کو کسی حد میں مارا جائے (۱)۔

بعض حنابلہ نے اور ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ پیٹ اور سینہ پر بھی مارنے سے بچا جائے گا (۲)۔

مجرم کو چہرہ کے بل نہیں لٹایا جائے گا، اور نہ اس کے ہاتھ پاؤں پھیلائے جائیں گے، اور نہ ہی بدن سے کپڑے اتارے جائیں گے، البتہ روئی سے بھرا ہوا جبہ یا کھال کا بنا ہوا لباس بدن پر نہیں رہنے دیا جائے گا جو تکلیف سے مانع ہو، مرد کو کھڑا کر کے اور عورت کو بٹھا کر کوڑا مارا جائے گا، یہ ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ کپڑے اتار دیئے جائیں گے، اور بٹھا کر کوڑے لگائے جائیں گے (۴)۔

عذر کی وجہ سے کوڑا مارنے میں تاخیر:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سخت ٹھنڈ یا گرمی، اسی طرح حمل یا ایسی بیماری کی وجہ سے جس سے شفایابی کی توقع ہو، کوڑے کی حد مؤخر کی جائے گی، یہاں تک کہ معتدل موسم آجائے، مریض شفا پا جائے، حاملہ بچہ جن دے اور اس کے نفاس کی مدت بھی ختم ہو جائے، اور اگر مرض ایسا ہو جس سے صحت یابی کی امید نہ ہو، یا مجرم پیدائشی طور پر کافی کمزور ہو جو کوڑے کی مشقت برداشت نہ کر سکے، تو اس کو ٹہنیوں کے گچھے سے مارا جائے گا، جیسا کہ اس

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۲۷۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۲۷، الاقناع ۴/ ۲۴۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، الزرقانی ۸/ ۱۱۴، الروضۃ ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۴) الزرقانی ۸/ ۱۱۴۔

سے پہلے گزر چکا ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حامل''۔

کوڑا مارنے کا قصاص:

۱۴- طمانچہ مارنے کے قصاص میں اختلاف ہے جب کہ زخم نہ آیا ہو یا کسی عضو کی منفعت فوت نہ ہوئی ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں قصاص کا انضباط مشکل ہے، تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھی جائے۔

اور اگر زخم ہو جائے یا کسی عضو کی منفعت فوت ہو جائے تو اس میں قصاص ہوگا [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کوڑے سے مارنے میں قصاص ہوگا [۳]، دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں قصاص واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی زخم وغیرہ ہو جائے۔

''روضۃ الطالبین'' میں صراحت ہے کہ جان مارنے سے کم میں جنایات کی تین قسمیں ہیں: زخم جو پھاڑ دے، کاٹنا جو جدا کردے اور منفعت کا زائل کرنا، اسی سے قریب ''بدائع'' میں بھی ہے [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی ۸/ ۲۱۷، ۲۱۳، ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، الزرقانی ۸/ ۸۴۔

(۲) الزرقانی ۸/ ۱۵، ۱۷، بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۹، ابن عابدین ۵/ ۳۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، ۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

(۳) الزرقانی ۸/ ۱۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۷۹، أسنی المطالب ۴/ ۲۳، البدائع ۷/ ۲۹۶۔

جِلد

تعریف:

۱- لغت میں جلد کا معنی کھال ہے، ازہری نے کہا ہے: جلد جانور کے جسم کا پردہ ہے، اس کی جمع جلود ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا'' [۱] (جب کبھی ان کی جلدیں پک جائیں گی ہم ان کی جلدوں کو بدل کر دوسری کر دیا کریں گے) اس کی جمع کبھی اجلاد بھی آتی ہے۔ جلد کو ''مسک'' بھی کہتے ہیں۔

اس کو جلد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ گوشت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، یہ جَلَد سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بدن کی سختی ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أدیم:

۲- أدیم کا معنی دباغت دیا ہوا چمڑا ہے، یا چمڑا جو اصل حالت میں ہو، یا سرخ چمڑا۔

أدمة: چمڑے کا وہ اندرونی حصہ ہے جو گوشت سے متصل ہوتا ہے، اور البشرۃ چمڑے کا ظاہری حصہ ہے، یا الادمۃ: چمڑے کا وہ

(۱) سورۂ نساء/ ۵۶۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، تاج العروس، المفردات فی غریب القرآن ص ۹۵، ۹۶، الفروق فی اللغۃ ص ۷۸۔

ظاہری حصہ ہے جس پر بال ہوتا ہے، اور بشرۃ: اس کا اندرونی حصہ اور سر کے چمڑے کا ظاہری حصہ ہے[۱]۔

بعض فقہاء لفظ ''أديم'' کا اطلاق ''جلد'' پر بھی کرتے ہیں، اور بعض فقہاء دباغت دیئے گئے چمڑے کو ''أديم'' کہتے ہیں[۲]۔ پہلے قول کے اعتبار سے ''أديم'' جلد کا مرادف ہوگا، اور دوسرے قول کے اعتبار سے مرادف نہیں ہوگا۔

ب-إہاب:

۳-إهاب: گائے، بکری اور جنگلی جانور کا چمڑا، یا کچی کھال ہے، حدیث میں ارشاد ہے: **''أيما إهاب دبغ فقد طهر''**[۳] (ہر وہ چمڑا جس کو دباغت دی جائے وہ پاک ہوجائے گا) اس کی جمع قلت ''أهبة'' اور جمع کثرت ''أُهُب'' ہے، اور بعض اوقات یہ انسان کی کھال کے لئے بطور استعارہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ابومنصور ازہری نے کہا: عرب نے انسان کی کھال کو اہاب کہا ہے، عنترہ کا یہ شعر پڑھا: **''فشككت بالرمح الأصم إهابه''** (میں نے نیزہ اس کی کھال میں پیوست کردیا)۔

حضرت عائشہؓ نے اپنے والد کے بارے میں کہا ہے: **''حقن الدماء في أهبها''** یعنی انہوں نے لوگوں کے خون کو ان کی کھالوں میں محفوظ رکھا[۴]۔

بعض فقہاء ''إہاب'' کا اطلاق اس کھال پر کرتے ہیں جس کو دباغت نہ دی گئی ہو، دباغت کے بعد اسے إہاب نہیں کہا جاتا[۱]۔

ج-فروۃ:

۴-فروۃ: وہ کھال ہے جس پر بال ہو، یا اون اور بال کے ساتھ سر کی کھال ہے۔

فروہ کی جمع فراء ہے۔

جس چمڑے پر بال یا اون نہ ہو اس کو فروہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ اس کا نام جلد ہے[۲]۔

فروہ جلد سے خاص ہے۔

د-مَسک:

۵-مسک کا معنی کھال ہے، بعض فقہاء نے کہا کہ یہ بکری کے بچہ کی کھال کے ساتھ خاص ہے، حضرت علیؓ سے منقول ہے: میرے بچھونے پر صرف مینڈھے کی کھال ہے ''مسكة'' کا معنی کھال کا ٹکڑا ہے[۳]۔

اگر ''مسک'' کا لفظ بکری کے بچہ کی کھال کے ساتھ خاص ہو تو یہ ''جلد'' سے خاص ہوگا، ورنہ اس کا مرادف ہوگا۔

شرعی حکم:

جلد سے متعلق شرعی احکام مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

پہلا حکم: قرآن کی جلد چھونا:

٦-اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا طہارت قرآن کا چھونا حرام

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، مادہ: ''ادم''۔
(۲) نہایۃ المحتاج (حاشیۃ الشبراملسی) ۱/ ۲۳۲، فتح القدیر ۱/ ٦۴۔
(۳) حدیث: ''أيما إهاب دبغ فقد طهر'' کی روایت احمد (۳/ ۲۷۴/ ۱۸۹۵ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ترمذی (۴/ ۲۲۱ طبع مصطفی الحلبی) نے اس کی روایت کی ہے اور کہا: حسن صحیح ہے، یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔
(۴) تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: ''اہب''، المجموع للنووی ۱/ ۲۲۰۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۵، بدائع الصنائع ۱/ ۸۵، المجموع ۱/ ۲۱۹۔
(۲) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: ''فرؤ'' الکلیات ۳/ ۳۵۹۔
(۳) القاموس، لسان العرب، مادہ: ''مسک''۔

ہے، خواہ حدث اکبر ہو، یا حدث اصغر، یہی حکم اس جلد کا بھی ہے جو قرآن سے متصل ہو، کیونکہ وہ قرآن کی بیع میں شامل ہوتی ہے، اور اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ جنبی کے لئے قرآن کی جلد اور اس کی سفید جگہ (حرف سے خالی حصہ) کو چھونا جائز ہے، ابن عابدین نے کہا کہ یہ قول قیاس سے قریب ہے، ممانعت کا قول قرآن کی تعظیم سے قریب تر ہے، صحیح قول عدم جواز کا ہے۔

قرآن کے چھونے کے بارے میں مسئلہ کی تفصیل اور اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اصطلاح ''مصحف'' میں ہے۔

دوسرا حکم: اکھڑے ہوئے چمڑے کا محل طہارت سے لگا رہنا:

۷ - جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ذراع (کہنی سے انگلی تک ہاتھ کا حصہ) کا چمڑا اکھڑ جائے اور اس سے یا کہنی سے جڑا ہوا ہو اور ان میں سے کسی ایک سے لٹک رہا ہو تو وضو کرتے وقت اس چمڑے کے ظاہری اور اندرونی حصہ کا دھونا، اور چمڑے کے اترنے کے بعد ہاتھ کا جو حصہ کھل جائے اس کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض ہے۔ اگر ذراع سے چمڑا اترے اور اس کا اکھڑنا عضد (کہنی سے مونڈھا تک ہاتھ کا حصہ) تک پہنچ جائے، پھر عضد سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسی جگہ ہے جس کا دھونا فرض نہیں ہے، اور وہ عضد ہے۔ اور اگر عضد سے چمڑا اکھڑا اور اس سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ محل فرض کے علاوہ سے لٹکا ہوا ہے، اگر عضد سے اکھڑے اور اس کا اکھڑنا ذراع تک پہنچ جائے پھر اس سے لٹکا رہا ہے تو اس کا دھونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ ذراع کا حصہ ہو جائے گا (اور اس کا دھونا فرض ہے) اور اگر ان میں سے ایک سے اکھڑے اور دوسرے سے جڑ جائے تو اس کا جو حصہ محل فرض کے سامنے ہوگا اس کا دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ وہ اس چمڑے کی مانند ہے جو ذراع پر عضد تک ہو اور اگر اس کے ذراع سے علاحدہ ہو تو محل فرض سے اس کے نیچے کا دھونا وضو میں فرض ہے [(۱)]۔

تیسرا حکم: ذبح شرعی سے چمڑے کا پاک ہونا:

۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور کا چمڑا شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ پاک ماکول اللحم جانور کا پاک چمڑا ہے، تو ذبح کے بعد گوشت کی طرح چمڑے سے بھی فائدہ اٹھانا جائز ہے، البتہ ذبح سے غیر ماکول اللحم جانور کے چمڑے کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، اکثر مالکیہ اور ان کے جملہ شارحین کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم جانور شرعی ذبح سے پاک نہیں ہوگا، شرعی ذبح چمڑے کی طہارت پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ ذبح کے باوجود ناپاک رہے گا، جس طرح طبعی موت سے نجس رہتا ہے، کیونکہ یہ شرعی ذبح گوشت کو پاک نہیں کرتا اور نہ اس کے کھانے کو حلال کرتا ہے، جیسے مجوس کا ذبح اور ہر غیر شرعی ذبح، لہذا اس پر چمڑا پاک نہیں ہوگا کیونکہ ذبح سے اصل مقصود گوشت کا کھانا ہے، جب ذبح سے گوشت کھانا حلال نہ ہو سکا تو چمڑا بدرجہ اولی پاک نہیں ہوگا۔

بعض مالکیہ نے متفق علیہ حرام جیسے خنزیر اور مختلف فیہ حرام جیسے گدھا اور مکروہ جیسے درندے کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: وہ جانور جس کی حرمت میں اختلاف ہے، اسے

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۶۹، ۷۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۳، الخرشی ۱/ ۱۲۳، المجموع ۱/ ۳۸۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۱۶۔

شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے اس کا چمڑا پاک ہوجائے گا، البتہ گوشت کا کھانا حلال نہ ہوگا، اور وہ جانور جس کا گوشت کھانا مکروہ ہے، اگر اسے شرعی طریقہ پر اس کا گوشت کھانے کے لئے ذبح کیا جائے تو گوشت کے تابع ہو کر چمڑا پاک ہوجائے گا، اور اگر محض چمڑے کے لئے ذبح کیا جائے تو چمڑا پاک ہوجائے گا، اور گوشت حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے، کیونکہ گوشت کے تزکیہ کی نیت نہیں ہے، یہ حکم اس قول پر مبنی ہے کہ نیت میں الگ الگ ہونا جائز ہے، اور یہی راجح ہے، الگ الگ جائز نہ ہونے کے قول کے مطابق گوشت حلال ہوجائے گا۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس جانور کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اس کا چمڑا شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجائے گا، خنزیر اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**دباغ الأديم ذكاته**" چمڑے کی دباغت اس کا ذبح کرنا ہے[1]، آپ نے ذبح کرنے کو دباغت کے ساتھ ملحق کیا ہے، پھر چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اسی طرح شرعی طریقہ پر ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجائے گا، کیونکہ بہنے والے اور نجس رطوبت کو ختم کرنے میں ذبح اور دباغت دونوں مشترک ہیں، تو پاک کرنے میں بھی مشترک ہوں گے[2]۔

(۱) حدیث: "دباغ الأديم ذكاته" کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں اور ابوداؤد (۴/۳۶۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۴/۱۴۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: حدیث صحیح الاسناد ہے، امام ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے، یہ حدیث سلمہ بن المحبق سے مروی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۳۷، بدائع الصنائع ۱/۸۶، فتح القدیر ۸/۴۲۱، شرح الزرقانی ۱/۲۳، المجموع ۱/۲۴۵، ۲۴۶، المغنی ۱/۷۱، مطالب اولی النہی ۱/۵۹۔

چوتھا حکم- غیر ماکول اللحم جانور کو چمڑے کے لئے ذبح کرنا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غیر ماکول اللحم جانوروں کو محض چمڑے کے واسطے ذبح کرنا درست نہیں ہے، امام نووی لکھتے ہیں: ہمارا مذہب ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور اس میں اپاہج گدھا اور سست خچر اور ان کے علاوہ سب برابر ہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے چمڑے کے لئے اس کو ذبح کرنا جائز ہے، امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، اصح روایت ہے کہ وہ جائز ہے، اور دوسری روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔

حنابلہ نے کہا: غیر ماکول اللحم جانور کو اس کے چمڑے کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ اگر چہ نزع کی حالت میں ہو[1]۔

پانچواں حکم- دباغت سے چمڑے کو پاک کرنا:

۱۰- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مردار کا چمڑا عام طور پر دباغت سے پاک ہوجاتا ہے۔ اس سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: "**أيما إهاب دبغ فقد طهر**" (جس چمڑے کو دباغت دی جائے وہ پاک ہوجائے گا) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ قال في شاة ميمونة: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، قالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"**"[2] (حضرت میمونہؓ کی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آخر تم لوگوں نے اس کے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، قالوا: يا سول الله إنها ميتة، قال: إنما حرم أكلها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

چمڑے کو کیوں نہیں لے لیا، اس کو دباغت دیتے پھر اس سے فائدہ اٹھاتے، ان لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ تو مردار ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: حرام تو صرف اس کا کھانا ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر چمڑا پاک ہوا اور اس میں نجاست لگ جائے تو اس کو پاک کرنا جائز ہوگا، جیسے کہ اگر ذبح کردہ جانور کا چمڑا ناپاک ہوجائے، کیونکہ مردار ناپاک اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں نجس رطوبت اور بہنے والا خون ہوتا ہے، اور یہ چیزیں دباغت سے زائل ہوجاتی ہیں، لہذا پاک ہوجائے گا، جیسے نجس کپڑا اگر دھودیا جائے، اور اس لئے بھی کہ دباغت زندگی کی طرح چمڑے کو محفوظ کردیتی ہے اور قابل انتفاع بنادیتی ہے، اور زندگی چمڑے سے نجاست کو دور کرتی ہے تو دباغت بھی ایسی ہی ہوگی۔

نیز حنفیہ نے کہا ہے کہ ہر وہ چمڑا جس کی دباغت ممکن ہو اور اس کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گا، اور جس کی دباغت ممکن نہ ہو وہ پاک نہیں ہوگا، البتہ خنزیر کا چمڑا کسی بھی حال میں پاک نہیں ہوگا، کیونکہ خنزیر نجس العین ہے، یعنی اس کی ذات اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نجس ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے نجس ہونے کی وجہ بہنے والا خون اور رطوبت نہیں ہے، جیسا کہ دیگر جانوروں میں ہے، اسی لئے ظاہر روایت کے مطابق وہ طہارت کے لائق نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت "منیۃ المصلی" میں مذکور ہے۔

شافعیہ نے کہا: تمام مردار جانوروں کے ناپاک چمڑے دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں، سوائے کتا، خنزیر اور ان دونوں میں سے کسی سے پیدا شدہ کے، ان دونوں کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، کیونکہ دباغت زندگی کی طرح ہے، اور زندگی کتا اور خنزیر دونوں سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے، اسی طرح دباغت بھی ہوگی، اس لئے کہ دباغت زندگی سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔

حنفیہ نے کہا: دباغت چمڑے کو پاک کردیتی ہے، اس کے بعد پانی سے پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ دباغت شدہ چمڑا بغیر پانی سے دھوئے پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس شئی سے دباغت کا عمل انجام پاتا ہے وہ چمڑے سے ملتے ہی ناپاک ہوجاتی ہے، لہذا جب چمڑے کی ناپاکی زائل ہوجائے گی تو جس چیز سے دباغت دی گئی ہے اس کی نجاست باقی رہے گی، چنانچہ اس کی طہارت کے لئے دھونا ضروری ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ مردار کا چمڑا دباغت کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے، دباغت سے وہ پاک نہیں ہوتا ہے، البتہ غیر سیال چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے، یہی حنابلہ کا مشہور مذہب ہے، اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مقابلہ میں پانچ اقوال ہیں، حنابلہ کے یہاں اس جانور کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجائے گا جو زندگی میں پاک ہو۔

دباغت سے چمڑے کے پاک ہونے میں باقی فقہاء کے مذاہب میں تفصیل ہے، جسے نوویؒ نے "المجموع" میں ذکر کیا ہے [1]۔

عمل دباغت، کس شئی سے دباغت دی جائے گی؟ عمل دباغت کی ضرورت وغیرہ تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "دباغت"۔

چھٹا حکم - چمڑے سے استنجاء کرنا:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خشک، پاک اور نجاست کو دور کرنے والی چیز کے ذریعہ استنجاء کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ حرام اور موذی نہ ہو،

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/ ۱۳۶، بدائع الصنائع ۱/ ۸۵، الخرشی ۱/ ۸۹، المجموع ۱/ ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۵، المغنی ۱/ ۶۶۔

لہذا تر، ناپاک، چکنی، دھاردار، یا حرام چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس کی حرمت کھانے کی چیز ہونے، یا دوسرے کا حق ہونے، یا اس کے شرف کی وجہ سے ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور کے چمڑے سے استنجاء کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے (جیسا کہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے) نجاست کو دور کرنے والے پتھر جیسی چیز مثلاً پتھر، ڈھیلا، مٹی، لکڑی، کپڑے کا ٹکڑا اور چمڑا وغیرہ سے استنجاء کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ذبح کردہ جانور کا چمڑا ذبح سے پاک تو ہوجائے گا مگر اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کھانے کی چیز ہے، اور غیر مذبوح چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوگا، اس لئے اس سے استنجاء کرنا بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ خود ناپاک ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ پاک چمڑے دو ہیں:

قسم اول: ماکول اللحم ذبح کردہ جانور کا چمڑا اگرچہ دباغت شدہ نہ ہو، اور غیر ماکول اللحم کا دباغت شدہ چمڑا، جہاں تک غیر دباغت شدہ چمڑے کی بات ہے تو اس سے استنجاء کرنے کے جواز کے بارے میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ جائز ہے، جیسے کپڑے اور ساری چیزیں اگرچہ وہ محترم ہوں، تو جس طرح احترام تمام نجاستوں میں استعمال سے مانع نہیں ہے، اسی طرح اس نجاست میں بھی مانع نہیں ہوگی۔

اور اصح قول یہ ہے کہ ممنوع ہے، اس کی دو وجہیں ہیں: اول یہ کہ اس میں چکنائی ہوتی ہے، جو جذب کرنے سے مانع ہے، دوم یہ کہ چمڑا ماکولات میں سے ہے، سر اور پائے کے ساتھ چمڑا بھی کھایا جاتا ہے، لہذا چمڑا بھی دیگر کھائی جانے والی اشیاء کی طرح ہوگا۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ بلا اختلاف ناجائز ہے، اسی طرف شیخ ابو حامد اور بہت سے فقہاء کا رجحان ہے، اور ان لوگوں نے استنجاء کے جواز کے قول کو دباغت کے بعد ہونے پر محمول کیا ہے۔

قسم دوم: دباغت شدہ چمڑا، اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ دباغت چکنائی کو دور کردیتی ہے، اور اس کو گوشت کے حکم سے بدل کر کپڑے کے حکم میں کردیتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کھائی جانے والی چیز ہے، اس کا کھانا جائز ہے جب کہ دباغت دے دی جائے، اگرچہ مردار کا چمڑا ہو، اس میں اختلاف ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ بلا اختلاف جائز ہے، ممنوع ہونا جو نقل کیا گیا ہے وہ دباغت سے پہلے ہونے پر محمول ہے۔

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ دباغت سے مردار کا چمڑا پاک نہیں ہوتا ہے بلکہ ناپاک ہی رہتا ہے، اس لئے اس سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، اور ذبح کردہ جانور کے چمڑے سے استنجاء کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ کھائی جانے والی چیز ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہے[(۱)]۔

ساتواں حکم - چمڑے پر موجود بال کی طہارت:

۱۲ - زندہ پاک کے چمڑے پر موجود بال اس کی زندگی میں بالاتفاق پاک ہیں۔

مردہ انسان کے چمڑے پر موجود بال حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں پاک ہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔

انسان کے علاوہ مردار کے بال کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا مذہب جس کو خرقی اور ابن قدامہ نے راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ جس جانور کا بال اس کی زندگی میں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴۸، جواہر الإکلیل ۱/۸، ۱۹، فتح العزیز شرح الوجیز ۱/۴۹۹، ۵۰۱، حاشیۃ الشرقاوی ۱/۲۷۱، مطالب اولی النہی ۱/۷۷۔

پاک ہووہ موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب موت سے پہلے پاک ہے تو موت کے بعد بھی پاک رہے گا، اور اس لئے بھی کہ بال میں موت سرایت نہیں کرتی ہے، کیونکہ اس میں جان نہیں ہوتی ہے، لہذا موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا، بال میں زندگی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں حس نہیں ہے، اور نہ تکلیف ہوتی ہے، جانور زندگی میں بال کو جڑ سے کاٹنے یا چھوٹا کرنے سے تکلیف محسوس نہیں کرتا ہے، اور نہ اس کو احساس ہوتا ہے، اگر بال میں جان ہوتی تو کاٹنے سے یقیناً تکلیف ہوتی، جیسا کہ کسی عضو یا اس کے کسی جزء کے کاٹنے سے تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ جس جاندار کا بال اس کی زندگی میں پاک ہے اس کے مرنے کی وجہ سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے، البتہ اس حکم سے انسان مستثنی ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) یہ آیت عام ہے، اس میں بال وغیرہ بھی داخل ہیں۔ شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق دباغت کے بعد چمڑے کے اوپر والا بال پاک نہیں ہوگا[2]۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے، بلکہ اس مسلک کے فقہاء کے درمیان بھی اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح "شعر" میں دیکھی جائے۔

آٹھواں حکم - چمڑے کا کھانا:

۱۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ ماکول اللحم ذبح کردہ جانور کا چمڑا دباغت سے پہلے کھانا حلال ہے، بشرطیکہ وہ سخت، کھردرا اور گوشت کے علاوہ دوسری جنس نہ ہوجائے، کیونکہ شرعی ذبح گوشت، چمڑا اور تمام ان

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۷، الخرشی ۱/ ۹۰، المجموع ۱/ ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، المغنی ۱/ ۷۹، ۸۰۔

اعضاء کو جن کا کھانا جائز ہے، حلال کردیتا ہے۔

لیکن وہ ماکول اللحم جو طبعی موت مرے، یا غیر شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے دباغت سے پہلے اس کا چمڑا حلال نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔ اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما حرم من الميتة لحمها"[2] (مردار میں سے اس کے گوشت کو ہی حرام کیا گیا ہے) اور چمڑا بھی مردار کا ایک جزء ہے، اس لئے دیگر اعضاء کی طرح اس کا کھانا بھی حرام ہوگا۔

یہ دباغت سے پہلے کا حکم ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کی بات ہے، تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دباغت کے بعد بھی مردار کا چمڑا کھانا حرام ہی رہے گا، دلیل سابقہ آیت اور حدیث ہیں، خواہ ماکول اللحم جانور کا چمڑا ہو یا غیر ماکول اللحم کا[3]۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اصح، قدیم اور مفتی بہ مذہب یہی ہے۔

نواں حکم - چمڑے پہننا اور اس کو استعمال کرنا:

۱۴ - فقرہ/ ۱۰ میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق چمڑے پہننے کا حکم اس کی طہارت کے حکم کے تابع ہے، جو لوگ بعض چمڑے کے ناپاک ہونے کے قائل ہیں انہوں نے پہننے اور استعمال کرنے کے حکم میں تفصیل کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث: "إنما حرم رسول الله ﷺ من الميتة لحمها" کی روایت دارقطنی (۱/ ۴۷، ۴۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی (۱/ ۲۳ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور حدیث کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، المجموع ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، الشرقاوی ۱/ ۵۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷، المغنی ۱/ ۷۰۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ دباغت سے پہلے مردہ کا چمڑا خشک حالت میں استعمال کرنا جائز ہے، تر میں نہیں، ماوردی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اس کو رویانی نے اصحاب سے نقل کیا ہے، لیکن اس کا پہننا جائز نہیں ہے۔

دباغت کے بعد کے حکم میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کے یہاں خنزیر کو چھوڑ کر تمام مردار کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، اس کا پہننا، استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا سب جائز ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ دباغت کے بعد خشک اشیاء میں اس کا استعمال جائز ہے، دلیل حضرت میمونہؓ کی روایت ہے[1]۔

نیز صحابہؓ نے جب فارس فتح کیا تھا تو اہل فارس کی زین، ان کے ہتھیار اور ان کے ذبیحے سے فائدہ اٹھایا، حالانکہ ان کے ذبیحے مردار تھے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ بغیر ضرر کے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا کتے کے ذریعہ شکار کرنے کے مشابہ ہوگا۔

مالکیہ نے مزید کہا کہ سیال اشیاء کو چھوڑ کر صرف پانی میں اس کا استعمال جائز ہے، اس کا بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کو پہن کر اور اس کو بچھا کر اس پر نماز پڑھنی جائز نہیں ہے۔

درندے اور لومڑیوں کے چمڑے کے استعمال اور پہننے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ درندوں کے چمڑے کا پہننا اور اس پر سوار ہونا، یا اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوالملیح عامر بن اسامہ کی حدیث ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ نهی

(۱) حدیث: "حديث ميمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) پر گذر چکی ہے۔

عن جلود السباع"[1] (رسول اللہ ﷺ نے درندوں کے چمڑے سے منع فرمایا)۔

اور حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ سے کہا: میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں: کیا آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے درندوں کے چمڑے پہننے اور اس پر سوار ہونے سے منع فرمایا؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں[2]۔

شافعیہ کے یہاں لومڑیوں کے چمڑے کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح قول کے مطابق اس کو پہن کر نماز صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ ان چمڑوں کے اوپر جو بال ہیں وہ دباغت سے پاک نہیں ہوں گے۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں جو اس کے حلال ہونے کے حکم پر مبنی ہیں، اس لئے کہ اگر ان کو حرام قرار دیا جائے تو ان کے چمڑے کا حکم بقیہ درندوں کے چمڑے کے حکم جیسا ہوگا، اور یہی حکم جنگلی بلیوں کا ہے، اور جہاں تک پالتو بلیوں کا مسئلہ ہے تو وہ حرام ہیں، اب کیا اس کی کھال دباغت سے پاک ہوجائے گی؟ دونوں روایتوں کے مطابق اس کے احکام ہوں گے۔

امام ابوحنیفہؒ سے "الفتاوی الہندیہ" میں منقول ہے کہ تمام درندوں وغیرہ کے چمڑے سے تیار کردہ پوستین کا استعمال جائز ہے، اگر ان کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے یا چمڑے دباغت شدہ ہوں، امام

(۱) حدیث: "نهى عن جلود السباع" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۷۴، ۳۷۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۶ طبع دارالبشائر الإسلامیہ) اور ترمذی (۴/ ۲۴۱ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوالملیح سے کی ہے، امام ترمذی اور حاکم (۱/ ۱۴۴ طبع دارالکتاب العربی) نے اس کی تصحیح کی ہے، امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) اثر: "أنشدك بالله هل تعلم أن رسول الله نهى عن لبس جلود السباع......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۷۲، ۳۷۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دارالبشائر الاسلامیہ) نے حضرت معاویہ بن ابی سفیان سے کی ہے، اس کی سند جید ہے، ابوالملیح کی سابقہ حدیث اس حدیث کے لئے شاہد ہے۔

ابوحنیفہ فرماتے ہیں: درندوں کو شرعی طریقہ پر ذبح کرنا دباغت کے قائم مقام ہے۔ اسی میں ہے: چیتا اور تمام درندوں کے چمڑوں کو دباغت دینے کے بعد جائے نماز بھی بنا سکتے ہیں۔

مالکیہ نے کہا: جب درندوں کو شرعی طریقہ پر ذبح کردیا جائے تو ان کے چمڑے پر نماز جائز ہوگی، اسی طرح ہر ذبح کردہ جانور کے چمڑے پر نماز جائز ہوگی، یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے (۱)۔

دسواں حکم-شہید کے جسم سے چمڑے کا لباس اتارنا:

۱۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شہید کو دفن کرتے وقت اس کے جسم سے چمڑے کا لباس، ہتھیار، پوستین، گدّا، خف، پٹہ، ٹوپی اور ہر وہ لباس جس کو عام حالات میں پہننے کی عادت نہ ہو، اتار دیئے جائیں گے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احد کے شہداء کے بارے میں حکم فرمایا تھا کہ ان کے جسم سے لوہے اور چمڑے اتار لیئے جائیں، اور انہیں ان کے خون کے ساتھ ان کے کپڑوں میں دفن کیا جائے (۲)۔

اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح ''شہید'' میں دیکھی جائے۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۲۲۴، الفتاوی الہندیہ، ۵/ ۳۳۳، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۴۴۲، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳، الخرشی ۱/ ۹۰، المجموع ۱/ ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۰، المغنی ۱/ ۶۸، ۶۹۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷، ۴۹۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۸۵ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۴/ ۱۴ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، امام ابن منذری نے کہا: اس کی سند میں علی بن عاصم واسطی راوی ہیں، ان کے بارے میں محدثین کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے، نیز اس کی سند میں عطاء بن سائب ہیں، وہ بھی متکلم فیہ ہیں، (مختصر سنن ابی داؤد ۴/ ۲۹۴ طبع دار المعرفہ)۔

گیارہواں حکم-قربانی کے چمڑے کی بیع:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قربانی کے چمڑے کی بیع حرام ہے، جیسا کہ اس کے گوشت یا کسی بھی حصہ کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت قتادہ بن نعمانؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**ولاتبيعوا لحوم الهدي والأضاحي فكلوا وتصدقوا واستمتعوا بجلودها**''(۱) (ہدی اور قربانی کے گوشت کو فروخت نہ کرو، کھاؤ، صدقہ کرو اور ان کے چمڑوں سے فائدہ اٹھاؤ)۔

حنفیہ قربانی کے چمڑے کی بیع کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۲) تفصیل اصطلاح ''اُضحیہ'' میں دیکھی جائے۔

بارہواں حکم-چمڑے کی بیع سلم:

۱۷- مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں چمڑے کی بیع سلم درست ہے، کیونکہ اس میں تفاوت معلوم اور منضبط ہے، لہذا یہ بیع سلم کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: اونٹ، گائے اور بکری کے چمڑوں میں بیع سلم کرنا جائز نہیں، کیونکہ چمڑے عرف میں وزن نہیں کئے جاتے ہیں، بلکہ گنتی سے فروخت کئے جاتے ہیں، اور ان میں بہت فرق ہوتا ہے، بعض چھوٹے ہوتے ہیں اور بعض بڑے ہوتے ہیں، لہذا اس میں بیع سلم درست نہ ہوگی، یہ جانور کی بیع سلم پر مبنی ہے، ہمارے یہاں جانوروں میں بیع سلم ناجائز ہے، تو یہی حکم اس کے اجزاء میں بھی ہوگا، اسی وجہ

(۱) حدیث: ''ولاتبيعوا لحوم الهدي و الأضاحي فكلوا و تصدقوا......'' کی روایت احمد (۴/ ۱۵ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت جابر عن قتادہ بن النعمان سے کی ہے، اس کی شاہد حدیث صحیح مسلم (۳/ ۱۵۶۲ طبع عیسی الحلبی) وغیرہ میں حضرت جابر و حضرت ابوسعید الخدری سے مروی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۴، الہندیہ ۵/ ۳۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۵۔

سے پائے اور سروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور اسی طرح چمڑے اور زندہ جانور میں بیع سلم جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ مجہول ہیں، ان میں چھوٹے بڑے ہوتے ہیں، ہاں اگر چمڑے میں لمبائی، چوڑائی اور عمدہ ہونا متعین ہوتو اس وقت اس میں بیع سلم درست ہوگی، جس طرح کپڑے کی بیع سلم جائز ہوتی ہے، اسی طرح چمڑا اگر وزن کر کے فروخت کیا جائے تو وزن کی وضاحت کے ساتھ بیع سلم جائز ہوگی، بشرطیکہ عاقدین کے درمیان لینے دینے میں نزاع پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔

شافعیہ نے کہا: چمڑے میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے اجزاء موٹے اور پتلے ہونے میں مختلف ہوتے ہیں، ہاں دباغت شدہ چمڑے میں وزن کے ذریعہ بیع سلم صحیح ہوگی (۱)۔

تیرہواں حکم - جانور کے چمڑے کے بدلہ میں اس کے اتارنے پر عقد اجارہ:

۱۸ - کسی چمڑا اتارنے والے کو کسی جانور کا چمڑا اتارنے کے لئے اسی جانور کے چمڑے کے بدلہ میں اجیر بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مقررہ چیز کے کل یا بعض کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، اور یہاں غرر کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد ہوگا، اس لئے کہ معلوم نہیں چمڑا اتارنے کے وقت صحیح سالم اترے گا یا کٹ جائے گا، کیا موٹا ہوگا، یا باریک، اور اس لئے بھی کہ بیع میں چمڑے کا ثمن بننا جائز نہیں ہے، لہذا عقد اجارہ میں عوض بننا بھی جائز نہیں ہوگا، اور اگر اسی شرط پر وہ چمڑا اتارے تو اس کو اجرت مثل ملے گی (۲)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۴۲، المغنی ۴/ ۳۱۰۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۹۴۔

چودہواں حکم - چمڑے کا ضمان:

۱۹ - مردار کے چمڑے کی دباغت سے پہلے اور دباغت کے بعد اس کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے، جب کہ ذبح کردہ جانور کے چمڑے کے ضمان پر ان کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: دباغت سے پہلے مردار کے چمڑے سے انتفاع حرام ہے، لیکن حرمت سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر کوئی مردار بکری کا بال کاٹ لے تو اس کے لئے اس سے انتفاع جائز ہوگا، اور اگر بکری کا مالک اس کے قبضہ میں پالے تو اس سے لے سکتا ہے، اور اگر اس کے چمڑے کو دباغت دے دے تو اس کے مالک کو حق ہے کہ چمڑا اس سے لے لے، البتہ دباغت کے بعد اس کی مالیت میں جتنا اضافہ ہوا ہے، اتنے کا معاوضہ واپس کر دے گا (۱)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی مردار کا چمڑا غصب کرلے اور اس کو ایسی چیز سے دباغت دے جو قابل قیمت ہو، مثلاً درخت سلم کے پتے اور ماز، مالک کے لئے جائز ہے کہ اس کو واپس لے لے، اور دباغت کی وجہ سے جو مالیت میں اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ غاصب کو ادا کردے، اور اگر غاصب چمڑا ضائع کردے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں دباغت شدہ کا ضامن ہوگا، اور دباغت کی وجہ سے جو اضافہ ہوا تھا اس کا معاوضہ دیدے گا، اور اگر غاصب کے قبضہ میں از خود ضائع ہوجائے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) یہ فتح القدیر ۴/ ۴۲۶ میں حضرت ابو یوسف سے منقول ہے، اور صاحب الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۶ نے اسی طرح اس کو نقل کیا ہے، لیکن ان ہی سے دوسرا قول منقول ہے جو کہ پہلے کا معارض ہے، اس کے بعد لکھا ہے: ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح اس میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں۔

اور اگر غاصب ایسی چیز سے دباغت دے جس کی کوئی قیمت نہ ہو، جیسے: مٹی، سورج تو بلا معاوضہ مالک اس کو لے لے گا، اور اگر غاصب اس کو ضائع کردے تو دباغت شدہ قیمت کا ضامن ہوگا، ایک قول کے مطابق طاہر غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی مردار کا چمڑا غصب کرلے، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، خواہ دباغت دے، یا نہ دے۔

امام نووی نے شافعیہ کا اصح قول یہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مردار کی کھال لے لے اور اسے دباغت دے دے تو پاک ہوجائے گی، اور اگر مالک اس سے اپنا قبضہ اٹھالے پھر اس کو دباغت دینے والا لے لے تو دباغت دینے والا مالک ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کو غصب کرلے تو مغصوب منہ یعنی مالک کا ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے، اور اگر غاصب کے ہاتھ میں تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر مالک اعراض کرے اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے اعراض کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس کا لینے والا مالک ہوجائے گا، اور اگر مالک اعراض نہ کرے تو غاصب پر اس کا لوٹانا واجب ہوگا، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد عام ہے: "**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**"(1) (یعنی جو کچھ بھی کوئی دوسرے کا لے اس کے ذمہ واپسی لازم ہوگی)، کیونکہ چمڑا قابل انتفاع ہے، اور اگر غیر مدبوغ چمڑے کو ہلاک کردے اور مالک اس کے مذبوح ہونے کا دعوی کرے اور تلف کرنے والا عدم ذبح کا دعوی کرے، تو تلف کرنے والے کی بات یمین کے ساتھ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اصل عدم ذبح ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: میتہ کا مغصوب چمڑا واپس کرنا لازم نہیں ہے، کیونکہ صحیح مذہب کے مطابق دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر چمڑا ایسے شخص کا ہے جو دباغت کے ذریعہ مردار کے چمڑے کی طہارت کا قائل ہے اور دباغت شدہ چمڑا موجود ہے تو اس کو واپس کرنا لازم ہوگا(1)۔

پندرہواں حکم-کھال کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۲۰- ماکول اللحم ذبیحہ کا چمڑا پاک مال ہے، اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، جب کہ اس کی قیمت نصاب سرقہ کے برابر ہو اور حد سرقہ کے اجراء کی باقی ماندہ شرائط بھی پائی جارہی ہوں، فقہاء اسی کے قائل ہیں۔

جہاں تک دباغت سے پہلے مردار کے چمڑے کی چوری کی بات ہے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دباغت کے بعد مردار کے چمڑے کی چوری کی صورت میں مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں قطع ید کی شرائط پائے جانے پر ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن مالکیہ کی عبارت اُس قیمت کے بارے میں جس میں ہاتھ کاٹا جائے گا یہ ہے: ماکول اللحم مردار یا غیر ماکول اللحم کا چمڑا دباغت کے بعد چرانے والے کا ہاتھ اس وقت کاٹا جائے گا جبکہ اس کی دباغت اس کی اصل قیمت میں نصاب کے برابر اضافہ کرے۔ اور وہ اس طرح کہ پوچھا جائے کہ اگر انتفاع کے لئے فروخت کیا جائے تو غیر مدبوغ کی کیا قیمت ہوگی؟ تو اگر بتایا جائے: دو درہم، پھر پوچھا جائے کہ اگر دباغت شدہ ہو تو اس کی کیا قیمت ہوگی؟ بتایا جائے: پانچ درہم تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر دباغت کے بعد نصاب کے برابر

(1) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۵۶ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، ان سے حسن روایت کرتے ہیں، حافظ ابن حجر نے کہا: حسن کا حضرت سمرہؓ سے سماع میں اختلاف ہے، (تلخیص الحبیر ۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)، اسی کے مثل العجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۹۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں کہا ہے۔

(1) فتح القدیر ۴/ ۲۶۴، ۷/ ۴۰۰، ۴۰۴، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۶، الزرقانی ۶/ ۱۴۳، المجموع ۱/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۷۹، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۔

اضافہ نہ ہوتو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسا کہ اگر اس کو غیر مدبوغ حالت میں چرائے۔

امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے: اگر کوئی درندوں کے دباغت شدہ چمڑے چرائے، اور اس کی قیمت سو درہم ہوتو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر جائے نماز، یا بستر بنادے تو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ درندوں کا چمڑا نہیں رہا، اس کا نام اور اس کی حقیقت بدل گئی [۱]۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۰۸، الزرقانی ۸/ ۹۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۲۴۴۔

جلسة

دیکھئے: اصطلاح ''جلوس''۔

جلّالة

تعریف:

۱- جلالہ: وہ جانور ہے جو غلاظت چنتا ہو اور جلّہ یعنی مینگنی اور پا□ نہ کھاتا ہو، وہ ''جل فلان البعر جَلاّ'' سے ماخوذ ہے یعنی فلاں شخص نے مینگنی چنا، اسم صفت ''جال'' ہے، جلّال اسم مبالغہ ہے، اسی سے جلّالۃ ہے [۱]۔

شافعیہ کی صراحت کے مطابق ''جلّالہ'' سے مراد ہر وہ جانور ہے جو نجاست کھائے اگر چہ پاخانہ کے علاوہ ہو، جیسے بکری کا بچہ جو کتیا یا گدھی کا دودھ پیئے [۲]۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ''جلالہ'' (ایسا جانور جو پاخانہ یا دوسری نجاستیں کھائے) کا گوشت اور اس کا انڈا کھانا اور اس کا دودھ پینا مکروہ ہے اگر اس کے گوشت میں بدبو کی وجہ سے تبدیلی آجائے، اور اس کے پسینہ میں بدبو ہو [۳]۔

شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت اور دودھ دونوں حرام ہیں [۴]۔

(۱) متن اللغۃ، لسان العرب، مادہ: ''جلل''۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔
(۳) المغنی ۸/ ۵۹۳، القلیوبی ۴/ ۲۶۱، روض الطالب ۱/ ۵۶۸، ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

اس سلسلہ میں اصل حضرت ابن عمر کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا:"نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها ولايشرب لبنها ولايحمل عليها إلا الأدم، ولايذكيها الناس حتى تعلف أربعين ليلة"[1] (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ کے بارے میں منع فرمایا کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے اور اس کا دودھ نہ پیا جائے، اور اس پر کھال کے علاوہ کوئی اور سامان نہ لادا جائے، اور لوگ اس کو ذبح نہ کریں یہاں تک کہ چالیس روز تک چارہ کھلایا جائے)۔

اور اگر گوشت میں بدبو پیدا نہ ہوئی ہو اور نہ پسینہ سے بدبو آتی ہو تو شافعیہ کے یہاں مکروہ نہیں ہے، اگرچہ صرف نجاست ہی کھاتا ہو[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر اس کی اکثر خوراک نجاست ہو تو اس کا گوشت کھانا اور دودھ پینا مکروہ ہوگا، اگرچہ اس کے گوشت میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو اور نہ پسینہ میں بدبو پیدا ہوئی ہو۔ صاحب "المغنی" نے حضرت لیث سے ان کا قول نقل کیا ہے: "وہ لوگ اس جلالہ کو مکروہ قرار دیتے تھے جس کی غذا صرف گوبر اور پاخانہ اور اس جیسی چیزیں ہوں"[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جلالہ کا گوشت مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس میں تغیر آ گیا ہو[4]۔

---

(۱) حدیث:"نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۹/ ۳۳۳ طبع دار المعرفہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا: بیہقی نے جس سند سے روایت نقل کی ہے وہ محل نظر ہے (فتح الباری ۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۵۶۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۹۳۔

(۴) شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۔

باندھنے کی وجہ سے کراہت کا دور ہونا:

۳- جو فقہاء جلالہ کا گوشت کھانے کو حرام یا مکروہ قرار دیتے ہیں، بلا اختلاف ان کے یہاں پاک چارہ کھلاکر باندھ کر رکھنے سے حرمت یا کراہت زائل ہوجاتی ہے،[1] البتہ باندھنے کی مدت میں اختلاف ہے:

شافعیہ نے کہا: اونٹ چالیس روز، گائے تیس روز، بکری سات دن، اور مرغی تین دن باندھی جائیں گی[2]۔

حنفیہ کے نزدیک مرغی تین دن، بکری چار دن، اونٹ اور گائے دس دن باندھی جائیں گی[3]۔

امام احمدؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں: اول: جلالہ تین دن باندھی جائے، خواہ پرندہ ہو یا چوپایہ، اور انہوں نے کہا ہے: جتنی مدت تک باندھ کر چارہ کھلانے سے کوئی جانور پاک ہوجائے گا اتنی ہی مدت میں دوسرا جانور بھی پاک ہوجائے گا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ جب اس کو کھانا چاہتے تو تین دن باندھ کر رکھتے تھے۔ دوسری روایت یہ ہے: اونٹ اور گائے چالیس روز تک باندھ کر رکھی جائیں گی[4]۔

صاحب "المغنی" نے حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے: انہوں نے اس کے گوشت کھانے اور دودھ پینے کے سلسلہ میں رخصت دی ہے، کیونکہ نجاست کھانے سے جانور ناپاک نہیں ہوتا ہے، دلیل یہ ہے کہ شراب پینے والے شخص پر اس کے اعضاء کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، کافر جو خنزیر اور حرام اشیاء کھاتا ہے، کوئی بھی اس کے بدن کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگاتا ہے، اور اگر وہ اس کی وجہ سے ناپاک ہوتا تو اسلام قبول کرنے اور محض غسل کرنے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۴) المغنی ۸/ ۵۹۴۔

سے پاک نہیں ہوتا، اور اگر جلالہ ناپاک ہوجائے تو باندھ کر رکھنے سے پاک نہیں ہوگی(۱)۔

جلالہ پر سواری:

۴- جلالہ کے بدن پر کپڑا وغیرہ کچھ رکھے بغیر سوار ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ پر سوار ہونے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ بعض اوقات اس کے پسینہ سے ملوث ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے(۳)۔

جلالہ کا جھوٹا:

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جلالہ کا جھوٹا پینا مکروہ ہے(۴)۔

جلالہ کی قربانی:

۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جلالہ کی قربانی جائز نہیں ہوگی، اگر وہ نجاست کے علاوہ کچھ اور نہ کھائے(۵)۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۹۳۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها" کی روایت ابوداؤد (۱۴۹/۴ طبع عزت عبید الدعاس) نے حضرت ابن عمر سے اور بیہقی (۳۳۳/۹ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابوہریرہ اور ابن عمر سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (فتح الباری ۶۴۸/۹ طبع السلفیہ)۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۹۴، أسنی المطالب ۱/ ۵۶۸، ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۴۹۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۰۷۔

جلوس

تعریف:

۱- "جلوس" لغت میں " **جلس يجلس** (جیم کے زیر کے ساتھ) **جلوسا**" سے ماخوذ ہے (اس کا معنی "بیٹھنا" ہے)، "المجلس" (لام کے کسرہ کے ساتھ) بیٹھنے کی جگہ ہے، اور لام کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے۔ "**الجلسة**" (جیم کے فتحہ کے ساتھ) تعداد بتانے کے لیے ہے، اور جیم کے کسرہ کے ساتھ بیٹھنے والے کی ہیئت بتانے کے لیے ہے، جیسے جلسۂ استراحت وجلسۂ تشہد، اور دو سجدوں کے درمیان جلسۂ فصل، کیونکہ یہ سب نشستیں جلوس کی انواع ہیں(۱)۔

فقہاء لفظ جلوس جس معنی میں استعمال کرتے ہیں وہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قعود:

۲- قعود "**قعد يقعد**" کا مصدر ہے (یعنی کھڑے ہونے کی حالت سے بیٹھنا) "القعدة" قاف کے فتحہ کے ساتھ) بیٹھنے کی تعداد بتانے کے لئے، اور کسرہ کے ساتھ ہیئت بتانے کے لئے ہے، جیسے: "**قعد قعدة المصلي**" (وہ نمازی کی طرح بیٹھا)(۲)۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: "جلس"۔

(۲) المصباح المنیر، مادہ: "قعد"۔

''جلوس'' اور'' قعود'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ بعض اوقات لفظ ''جلوس'' بول کر'' قعود'' مراد لیتے ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''جلس متربعا وقعد متربعا'' یعنی وہ چار زانو ہوکر بیٹھا، اور بعض اوقات ''جلوس'' '' قعود'' سے جدا ہوتا ہے، جیسے: ''جلس بين شعبها'' (یعنی وہ اس پر سوار ہوا اور قابو پایا)، اس کو قعود نہیں کہا جاتا ہے۔

نیز بولا جاتا ہے: ''جلس متكئا'' (وہ کسی سہارے سے ٹیک لگا کر بیٹھا)، ''قعد متكئا'' نہیں بولا جاتا ہے۔

اس اعتبار سے کلمۂ'' جلوس'' کلمۂ'' قعود'' سے عام ہے۔

ایک قول ہے کہ'' جلوس'' نیچے سے اوپر کی طرف منتقل ہونا، اور '' قعود'' اس کے برعکس ہے، لہذا سونے والے یا سجدہ کرنے والے شخص کو کہا جائے گا: ''اجلس'' اور کھڑے شخص سے کہا جائے گا: ''اقعد''[1]۔

ب- احتباء:

۳- لغت میں احتباء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی سرین پر بیٹھے، اور اپنی دونوں ران اپنے پیٹ سے ملائے اور دونوں پنڈلیوں کو کسی کپڑے وغیرہ سے اپنی پیٹھ سے باندھ لے، یا دونوں ہاتھ سے دونوں پنڈلیوں کو باندھ لے[2]۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس اعتبار سے'' احتباء'' جلوس کی ایک قسم ہے[3]۔

ج- افتراش:

۴- لغت میں'' افتراش'' کے دو معانی ہیں:

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، النہایۃ لابن الاثیر مادہ:'' حبو''۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح'' احتباء''۔

اول: پھیلانا، جب کوئی اپنے بستر کی طرح زمین پر اپنے دونوں بازو پھیلا دے تو اس وقت کہا جاتا ہے: ''افترش ذراعيه''۔

دوسرا معنی: بستر پر بیٹھنا، اسی معنی میں ''افتراش البساط'' (بستر بچھانا) اور ''افتراش المرأة'' (عورت کو بیوی بنانا) ہے[1]۔

فقہاء افتراش کو ان دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں۔ تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کو بھی افتراش کہا جاتا ہے، اس کی کیفیت میں اختلاف ہے[2]۔ تفصیل '' کتاب الصلاۃ'' میں دیکھی جائے۔

د- تورک:

۵- تورک ''الورک'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی سرین ہے، کہا جاتا ہے: ''نام متوركا'' یعنی وہ مقعد کے ایک حصہ کے سہارے پر سویا۔

تشہد میں'' تورک'' کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے یوں تفسیر کی کہ وہ سرین کو دائیں پیر پر رکھنا ہے، دوسرے فقہاء نے کہا: دائیں پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سرین کو زمین پر رکھنا اور بائیں پیر کو دائیں طرف نکالنا ہے[3]۔

اس اعتبار سے'' تورک'' جلوس کی ایک ہیئت ہے، اور وہ '' جلوس'' سے خاص ہے۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح'' تورک''۔

جلوس سے متعلق احکام:

بیٹھ کر اذان واقامت کہنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی، القاموس المحیط مادہ:'' فرش''۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح'' افتراش''، ابن عابدین ۱/ ۳۴۱،۳۲۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/ ۵۲۳۔

(۳) لسان العرب المحیط، مادہ:'' ورک''، المغرب مادہ:'' ورک''، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۰، المغنی ۱/ ۵۳۹۔

عذر ہو، یا اپنے لئے اذان دے، جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلال کو کھڑے ہوکر اذان دینے کا حکم فرمایا تھا: "**قم فناد بالصلاة**"[1]۔

اور رسول اللہ کے سارے موذن کھڑے ہوکر اذان دیتے تھے۔[2] اور اس لئے بھی کہ کھڑا ہوکر اذان دینے میں زیادہ آواز بلند ہوتی ہے، نیز بیٹھ کر اذان واقامت کہنا تعامل کے خلاف ہے۔

حنابلہ میں سے ابن حامد نے کہا ہے: اگر موذن بیٹھ کر اذان دے تو اذان باطل ہوگی، اسی طرح شیخ تقی الدین نے کہا کہ بیٹھ کر اذان دینا کافی نہیں ہے، ابوالبقاء نے نقل کیا ہے کہ بیٹھ کر دی گئی اذان لوٹائی جائے گی۔

اگر معذور شخص بیٹھ کر اذان دے تو کوئی حرج نہیں ہے، حسن بن محمد عبدی نے کہا ہے: میں نے صحابی رسول ابوزید کو دیکھا، ان کا پیر جہاد میں ضائع ہوگیا تھا جس کی وجہ سے بیٹھ کر اذان دیتے تھے[3]۔

اذان اور اقامت کے درمیان مؤذن کا بیٹھنا:

۷- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ اذان اور اقامت کے

(۱) حدیث: "**یابلال ، قم فناد بالصلاة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷۷/۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**کان مؤذنو رسول اللہ ﷺ یؤذنون قیاما**" اس پر حضرت بلالؓ والی حدیث: "**یا بلال قم، فناد بالصلاة**" دال ہے، اس روایت کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) الاختیار ۴۴/۱، ابن عابدین ۲۶۳/۱ طبع داراحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱۹۶/۱، القوانین الفقہیہ / ۵۳، نہایۃ المحتاج ۴۱۰/۱ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، الإنصاف ۴۱۵/۱، المغنی ۴۲۴/۱۔

أثر أبی زید: "**روی الحسن بن محمد العبدی قال: دخلت علی أبي زید الأنصاري، فأذن وأقام وهو جالس قال: وتقدم رجل فصلی بنا، کان أعرج أصیب رجله في سبیل اللہ تعالیٰ**" کی روایت بیہقی (۳۹۲/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

درمیان فصل کرنا مؤذن کے لئے مستحب ہے، یہ فصل نفل نماز کے ذریعہ ہوگا، اور اگر نماز نہ پڑھے یا وقت جواز باقی نہیں رہا تو جمہور فقہاء کے یہاں مغرب کو چھوڑ کر اذان واقامت کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: مغرب میں فصل بیٹھ کر نہیں ہوگا بلکہ خاموشی سے ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے: مغرب کی اذان اور نماز کی اقامت کے درمیان فصل نہیں کرے گا۔ حنابلہ، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک دوخطبوں کے درمیان بیٹھنے کے بقدر تھوڑی دیر مؤذن بیٹھے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**جلوس المؤذن بین الأذان والإقامة في المغرب من السنة**"[1] (مغرب میں اذان واقامت کے درمیان موذن کا بیٹھنا سنت ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان محض افضلیت میں اختلاف ہے، اگر مؤذن بیٹھ جائے تو امام صاحب کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ مغرب میں دوسری تمام نمازوں کی طرح دو رکعت نماز کے ذریعہ فصل کرے گا، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی سکتہ وغیرہ مثلاً تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے گا، کیونکہ مغرب میں وقت تنگ ہوتا ہے[2]۔

(۱) حدیث: "**جلوس المؤذن بین الأذان و الإقامة فی المغرب من السنة**" لفظ (جلوس الموذن......) کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، دیلمی نے مسند الفردوس (۱۷۵/۲ طبع دارالکتاب العربی) میں کی ہے، مناوی نے کہا: اس میں ہیثم بن بشیر ہیں جن کا ذکر ذہبی نے "ضعفاء" میں کیا ہے (فیض القدیر ۳۵۰/۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) فتح القدیر ۲۱۵/۱ طبع داراحیاء التراث العربی، ابن عابدین ۲۶۱/۱، الاختیار ۴۲/۱، ۴۴ طبع دارالمعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۳۱۴/۱ طبع دارالفکر، أسنی

تحیۃ المسجد سے پہلے بیٹھنا:

۸-تحیۃ المسجد سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذ ادخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين**"(۱) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے قبل وہ دو رکعت نماز پڑھ لے)۔ کیا بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہوجائے گی؟ اس میں اختلاف ہے، نماز سے پہلے بیٹھ جائے تو مسنون یہ ہے کہ اٹھ کر نماز پڑھ لے، دلیل حضرت سلیک غطفانی کی حدیث ہے، حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**جاء سليک الغطفانی يوم الجمعة، ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس فقال له: يا سليک، قم فاركع ركعتين وتجوز فيهما، ثم قال: إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما**"(۲) (سلیک غطفانی جمعہ کے روز آئے جبکہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے اور بیٹھ گئے آپ ﷺ نے فرمایا: اے سلیک اٹھو اور دو رکعت نماز پڑھو اور ان میں اختصار کرو، پھر فرمایا: جب تم میں سے کوئی جمعہ کے روز آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو دو رکعت پڑھ لے اور مختصر پڑھے)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ فوت ہوجائے گی، لہذا اس کے بعد نہیں پڑھے گا(۳) پوری بحث اصطلاح "تحیۃ المسجد" میں ہے۔

= المطالب ۱/۱۰۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/۲۴۳۔

(۱) حدیث أبی قتادہ: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "جاء سليک الغطفانی يوم الجمعة، و رسول الله ﷺ ......" کی روایت مسلم (۲/۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۱۳، روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲، ۳۳۳، المغنی ۲/۱۳۵۔

نماز میں کھڑے ہونے سے معذور شخص کا بیٹھ کر نماز ادا کرنا:

۹- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھڑے ہونے سے عاجز ہونے کے وقت فرض نماز میں بیٹھنا قیام کا بدل ہے، لہذا جو شخص کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھے وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا(۱) اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے عمران بن حصین سے ارشاد فرمایا: "**صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**"(۲) (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہ ہوسکو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر بیٹھ کر پڑھنے پر قدرت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑھو)۔

عجز کے سلسلہ میں تفصیل ہے، اصطلاح "صلاۃ المریض" میں دیکھا جائے۔

۱۰-نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے کے سلسلہ میں ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ یہ خلاف اولی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم**"(۳) (جو شخص کھڑا ہوکر نماز پڑھے وہ افضل ہے، اور جو شخص بیٹھ کر پڑھے اس کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے کے اجر کا نصف ملے گا)، صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "**صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة**"(۴) (بیٹھ کر پڑھنے

(۱) ابن عابدین ۱/۲۹۹، ۴۶۸، ۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۵، ۲۳۶، جواہر الإکلیل ۱/۵۵، ۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/۴۶۵، روضۃ الطالبین ۲/۲۶، ۱/۲۳۲، المغنی ۲/۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) حدیث عمران بن الحصین: "صل قائما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من صلى قائما فهو أفضل ، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة" کی روایت مسلم

والے شخص کی نماز آدھی نماز ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں پر زیادہ دیر کھڑا رہنا شوار ہوتا ہے، لہذا اگر نفل میں کھڑا ہونا واجب رہے تو اکثر لوگ ترک کر دیں گے، اسی وجہ سے بیٹھ کر پڑھنا شارع نے جائز قرار دیا، تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ پڑھیں، جیسا کہ حالت سفر میں سواری پر پڑھنے کی اجازت دی ہے [1]۔

سنن مؤکدہ بیٹھ کر پڑھنے کے بارے میں بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قیام پر قدرت رہتے ہوئے بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے [2]۔

دوسجدوں کے درمیان بیٹھنا:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ رکن ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "**کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالسا**" [3] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ سے اپنا سر اٹھاتے تو دوسرا سجدہ اس وقت تک نہیں کرتے جب تک بالکل اچھی طرح سے بیٹھ نہ جاتے)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اس کی فرضیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مشہور مذہب کے مطابق سنت ہے، اور ایک قول اس کے واجب ہونے کا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: یہی دلائل کے موافق ہے، یہی کمال ابن الہمام اور ان کے بعد کے متاخرین کی رائے ہے، دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کا طریقہ شافعیہ، حنابلہ اور امام

= (۱/ ۵۰۷ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، ۵۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۳۲، المغنی ۲/ ۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۵، ۵۷۔

(۳) حدیث: "**کان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوى جالسا**" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷، ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابو یوسف کے یہاں افتراش ہے۔

مالکیہ کے نزدیک تورّک ہے، جیسا کہ تشہد میں بیٹھنا ہے۔ دونوں ہاتھ دونوں زانوں پر رکھنے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جلوس کا آخری عمل ہے [1]۔

دوسجدوں کے درمیان جلسہ میں تعدیل، اسی طرح مسنون ذکر اور اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے اصطلاح "تعدیل" اور "دعاء" کی طرف رجوع کیا جائے۔

جلسۂ استراحت:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نمازی جب دوسرے سجدہ سے کھڑا ہوگا تو جلسۂ استراحت نہیں کرے گا، اور بلا عذر ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے، ایسا ہی حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اسی کے قائل ثوری اور اسحاق ہیں، امام ترمذی نے کہا ہے: اسی پر اہل علم کا عمل ہے، ابوالزناد نے کہا ہے کہ یہ سنت ہے [2]۔

شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی دوسری روایت جسے خلال نے مختار کہا ہے کہ دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت ہر اس رکعت میں جس کے بعد کھڑا ہونا ہے مسنون ہے، کیونکہ مالک بن حویرث سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من**

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۴۰، القوانین الفقہیہ / ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، ۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۰، ۱۱، الانصاف ۲/ ۷۰، ۷۱، المغنی ۱/ ۵۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۴۰، القوانین الفقہیہ / ۶۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۸، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمہ / ۳۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۰، ۱۱، الاذکار / ۵۶ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۱/ ۵۳۰، والانصاف ۲/ ۷۱، ۷۲، ۷۳۔

السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى"[۱] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ سے سراٹھاتے تو پہلی رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھتے تھے)۔

جلسۂ استراحت کا طریقہ مقدار اور ہیئت میں دوسجدوں کے درمیان بیٹھنے کی مقدار اور ہیئت کی طرح ہے، جلسۂ استراحت کوطول دینا مکروہ ہے، یہ رافعی کے قول کے خلاف ہے، ان کا قول یہ ہے کہ جلسۂ استراحت خفیف ہے، امام نووی کا قول ''المجموع'' میں ہے: جلسۂ استراحت بہت خفیف ہوگا۔

رافعی نے قطعی طور پر کہا: جلسۂ استراحت دو رکعتوں کے درمیان فصل کے لئے ہے، امام نووی نے ایک قول نقل کیا ہے: جلسۂ استراحت دوسری رکعت کا جزء ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ جلسۂ استراحت پہلی رکعت کا حصہ ہے، جیسا کہ صاحب ''الذخائر'' نے نقل کیا ہے[۲]۔

جو حضرات جلسۂ استراحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نمازی کوئی دعا نہیں کرے گا[۳]۔

تشہد میں بیٹھنا:

۱۳ – مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سنت ہے، اس لئے کہ سہو سے ساقط ہوجاتا ہے لہٰذا وہ سنن کے مشابہ ہوگا۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وہ واجب ہے، بھول سے ترک ہوجائے تو سجدہ سہو لازم ہوتا ہے، حالانکہ سجدہ سہو ترک واجب کے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے[۱]۔

دوسرے تشہد کے بارے میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس میں بیٹھنا فرض ہے، اور اس کی مقدار تشہد میں ''عبده ورسوله'' تک پڑھنے کے برابر ہے، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''فإذا فعلت ذلک، أو قضيت هذا فقد تمت صلا تک''[۲] (یعنی جب یہ کرلوگے یا فرمایا: اسے ادا کرلوگے تو تمہاری نماز پوری ہوجائے گی) حدیث پاک میں نماز کے مکمل ہونے کو قعدہ پر معلق کیا گیا ہے[۳]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دونوں تشہد کے لئے بیٹھنا سنت ہے، ابن جزی نے کہا ہے: راجح مذہب یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ واجب ہے، اور اس میں بھی اصح قول کے مطابق سلام کرنے کی مقدار بیٹھنا واجب ہے[۴]۔

شافعیہ اور اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھنا رکن ہے، یہی حضرت عمرؓ، اور ان کے بیٹے اور ابومسعود بدریؓ اور حسنؒ سے منقول ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ سنت ہے[۵]۔

جہاں تک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کی بات ہے تو حنفیہ کے یہاں

(۱) حدیث مالک بن الحویرث: "أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲؍ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱؍ ۵۱۸، الأذکار ؍ ۵۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲؍ ۱۰، ۱۱، المغنی ۱؍ ۵۲۹، ۵۳۰، الانصاف ۲؍ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲؍ ۱۰، ۱۱۔

(۱) ابن عابدین ۱؍ ۳۰۱، الاختیار ۱؍ ۵۳، ۵۴، القوانین الفقہیہ ؍ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱؍ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱؍ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱؍ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹۔

(۲) حدیث ابن مسعود فی وصف التشہد: "فإذا فعلت ذلک أو ......" کی روایت طحاوی نے شرح المعانی (۱؍ ۱۶۲ طبع المصطفائی پاکستان) میں کی ہے اور اس کی اصل ابوداؤد (۱؍ ۵۹۳ تحقیق عزت عبید الدعاس) میں ہے۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱؍ ۵۴، ابن عابدین ۱؍ ۳۰۱۔

(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ؍ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱؍ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۲۴۹۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۱؍ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱؍ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹، الانصاف ۲؍ ۱۱۳۔

افتراش مرد کے لئے ہے، اور تورک عورت کے لئے، خواہ قعدہ اولی ہو یا اخیرہ۔

مالکیہ کے نزدیک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت تورک ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بیٹھنے کی کوئی ہیئت متعین نہیں ہے، جیسے بھی بیٹھ جائے گا نماز ہوجائے گی، البتہ سنت یہ ہے کہ نماز کے آخری قعدہ میں تورک اور پہلے قعدہ میں افتراش ہو۔

حنابلہ کے یہاں تشہد اول میں بیٹھنے کی ہیئت مرد کے لئے افتراش اور قعدہ اخیرہ میں تورک ہے، اور عورت کو اختیار ہے، چاہے تو چار زانو بیٹھے، کیونکہ حضرت ابن عمر عورتوں کو نماز میں چارزانو ہوکر بیٹھنے کا حکم دیتے تھے، یا یہ کہ عورت اپنے دونوں پاؤں کو دائیں طرف کرکے بچھادے، امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ ''سدل'' (یعنی دونوں پاؤں کو دائیں طرف کرکے بچھانا) افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اکثر اسی طرح بیٹھتی تھیں، اور اس لئے بھی کہ یہ مرد کی بیٹھک سے زیادہ مشابہ ہے [(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے: جس تشہد میں سلام پھیرنا ہے اس میں تورک مسنون ہے، خواہ وہ دوسرا تشہد نہ ہو، جیسے نماز فجر وجمعہ کا تشہد، اس لئے کہ یہ ایسا تشہد ہے جس کو لمبا کرنا مسنون ہے، لہذا دوسرے تشہد کی طرح اس میں تورک مسنون ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں دو قعدے والی نمازوں میں صرف قعدہ اخیرہ ہی میں مرد کے لئے تورک ہے۔ دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ فرماتے تھے: "في كل ركعتين التحية، وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى" [(۱)] (ہر دو رکعت پر التحیات ہے، اور آپ اپنے بائیں پاؤں کو بچھادیتے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھتے تھے)۔ اور اس لئے بھی کہ قعدہ اخیرہ میں تورک دونوں تشہد میں فرق کرنے کے لئے ہے، اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو وہاں اشتباہ نہیں ہے، اس لئے وہاں فرق کرنے کی ضرورت نہیں [(۲)]۔

تراویح میں ہر دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا:

۱۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا سنت ہے، جیسا کہ ''کنز الدقائق'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، اور صاحب ''الہدایہ'' اور زیلعی کی صراحت کے مطابق مستحب ہے، اس بیٹھک میں اختیار ہے چاہے نمازی خاموش رہے، یا ذکر میں مصروف رہے، یا تنہا نفل نماز پڑھ لے [(۳)]۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ تراویح کی ہر چار رکعات کے بعد تھوڑی دیر بیٹھنا جائز ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ عمل اسلاف سے چلا آرہا ہے، البتہ ترک میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، نیز حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق امام اس بیٹھک میں دعا نہیں کرے گا [(۴)]۔

منبر پر چڑھنے کے بعد دونوں خطبہ سے پہلے بیٹھنا:

۱۵- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ جمعہ میں خطیب منبر پر

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۱، ۳۴۱، القوانین الفقہیہ/۶۹، جواہر الإکلیل ۱/۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/۵۲۰، ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۱، المغنی ۱/۵۳۲، ۵۳۹، کشاف القناع ۱/۳۶۳، ۳۶۴، الانصاف ۲/۷۵، ۸۹، ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "في كل ركعتين: التحية، وكان يفرش رجله اليسري......" کی روایت مسلم (۱/۳۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۵۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۱، المغنی ۱/۵۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۷۴، فتح القدیر ۱/۴۰۶ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/۱۲۵، الانصاف ۲/۱۸۱، شرح منح الجلیل ۱/۲۰۶ طبع مکتبۃ النجاح، أسہل المدارک ۱/۳۰۱، کفایۃ الطالب ۲/۳۲۱۔

چڑھنے کے بعد بیٹھ جائے گا، عیدین کے خطبہ میں بیٹھنے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے: عیدین کے خطبہ میں خطیب نہیں بیٹھے گا، اس لئے کہ جمعہ کے خطبہ میں بیٹھنا دراصل موذن کا اذان سے فراغت کے انتظار کے لئے ہے، اور عیدین میں اذان مشروع نہیں ہے لہذا بیٹھنے کی بھی ضرورت نہیں، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ایک ایک قول ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا اور صحیح قول یہ ہے کہ خطیب منبر پر چڑھنے کے بعد بیٹھے گا، تاکہ کچھ راحت پالے، اور نیز جو تقریر میں پیش کرنا چاہتا ہے اس سلسلہ میں یکسوئی کے لئے معاون ہے، اور اس میں زیادہ متانت اور وقار بھی ہے[1]۔

دو خطبوں کے درمیان بیٹھنا اور اس کی مقدار:

۱۶ – حنفیہ، جمہور مالکیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جمعہ اور عیدین کے دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے، کیونکہ ابواسحاق سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت علیؓ کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، وہ نہیں بیٹھے تا آنکہ خطبہ سے فارغ ہوگئے۔

شافعیہ کی رائے اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ دو خطبوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنا خطبہ کی شرط ہے، کیونکہ صحیحین کی حدیث ہے: ''أنه ﷺ **كان يخطب يوم الجمعة خطبتين يجلس بينهما**''[2] (نبی کریم ﷺ جمعہ کے دن دو خطبے دیتے تھے اور دونوں کے درمیان بیٹھتے تھے)۔

فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ بیٹھنا بہت معمولی ہوگا، البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے، ایک قول تین آیات کی تلاوت کے بقدر ہے، فقہاء کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ سورہ اخلاص پڑھنے کے بقدر ہے، ایک قول دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کے بقدر ہے، اس لئے کہ یہ دو مشابہ امر کے درمیان فصل ہے[1]۔

بیٹھ کر خطبہ دینا:

۱۷ – اگر کوئی شخص بیٹھ کر خطبہ دے، تو اگر عذر کی وجہ سے ہو تو بیٹھ کر خطبہ دینا بلا اختلاف فقہاء جائز ہے، اس لئے کہ قیام سے عاجز بیٹھنے والے کی نماز صحیح ہوجاتی ہے تو خطبہ بدرجہ اولی صحیح ہوگا، ایسا ہی حکم عیدین کے خطبہ میں بلا عذر کا ہے، جمعہ کا خطبہ بلا عذر بیٹھ کر دینا درست نہیں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ عیدین کا خطبہ واجب نہیں ہے، لہذا نفل نماز کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عثمانؓ جب بوڑھے ہوگئے تو بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے، البتہ بیٹھ کر خطبہ دینے کی صورت میں خاموشی کے ذریعہ دونوں میں فصل کرے گا[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۶، مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۳، الانصاف ۲/ ۴۲۹، ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۵۵، المغنی ۲/ ۳۸۶۔

(۲) حدیث: ''كان يخطب يوم الجمعة خطبتين......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۲۹، ۴۶، ۴۷، ابن عابدین

= ۱/ ۵۴۴، ۵۶۱، الاختیار ۱/ ۸۲، ۸۳، ۸۷، مواہب الجلیل ۲/ ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، شرح الزرقانی ۲/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۲، ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۷، ۳۱، ۳۷، الانصاف ۲/ ۳۹۷۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۹، الاختیار ۱/ ۸۲، ۸۳، ابن عابدین ۱/ ۵۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲، الانصاف ۲/ ۳۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۹، الاختیار ۱/ ۸۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۷، ۳۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۶، الانصاف ۲/ ۳۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۶، المغنی ۲/ ۳۰۳، ۳۸۷۔

ریشم پر بیٹھنا:

۱۸-ریشم پر بیٹھنے کے جائز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد (اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف بھی امام محمد کے ساتھ ہیں) کی رائے ہے کہ حرام ہے[۱] کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهانا رسو الله ﷺ عن لبس الحرير والديباج وأن يجلس عليه"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خالص ریشمی کپڑے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ جلس على مرفقة حرير"[۳] (نبی کریم ﷺ ریشم کے چھوٹے تکیہ پر بیٹھے ہیں)، اور حضرت ابن عباس کے بستر پر ریشم کا چھوٹا تکیہ تھا۔ نیز مروی ہے کہ حضرت انسؓ ایک دعوت ولیمہ میں شریک ہوئے اور ریشم کے تکیہ پر بیٹھے۔ اور اس لئے بھی کہ ریشم پر بیٹھنا دراصل اس کی تعظیم نہیں بلکہ تذلیل ہے، لہذا یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ایسے بچھونے پر بیٹھنا جس میں تصویریں ہوں[۴]۔

مذکورہ سارے احکام خالص ریشمی کپڑے کے بارے میں ہیں، غیر خالص کے بارے میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح "حریر" دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲۲۶/۵، القوانین الفقہیہ ر ۴۴۲، أسنی المطالب ۲۷۵/۱، کشاف القناع ۱۷۱/۵۔

(۲) حدیث: "نهانا رسول الله ﷺ عن لبس الحرير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۱/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ جلس على مرفقة حرير"، عینی نے کہا: یہ حدیث آپ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ کسی نے اسے نقل کیا ہے، نہ صحیح سند سے اور نہ ہی ضعیف سند سے، البنایہ فی شرح الہدایہ (۲۱۸/۹ طبع دار الفکر)۔

(۴) ابن عابدین ۲۲۶/۵۔

کھانے پینے کے لئے بیٹھنا:

۱۹- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھانے پینے کے لئے بیٹھنا مستحب ہے، بلا عذر کھڑے ہوکر پینا جمہور فقہاء کے نزدیک خلاف اولی ہے[۱]۔

جہاں تک ہیئت جلوس کی بات ہے تو کھانے کے لئے بیٹھنے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کھانے کے لئے بیٹھنے کا سب سے بہتر طریقہ دونوں سرین پر بیٹھنا اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھنا ہے، اس کے بعد دوسرا طریقہ گھٹنوں کے بل زانو پر بیٹھنا اور دونوں قدموں کو ظاہر کرنا ہے۔ تیسرا طریقہ دائیں پیر کھڑا کرنا اور بائیں پیر پر بیٹھنا ہے[۲]۔

مالکیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ دائیں گھٹنا کو کھڑا رکھے، یا دائیں بائیں دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھے، یا نماز میں بیٹھنے کی طرح بیٹھے، رسول اللہ ﷺ ایک بار اپنے گھٹنے کے بل زانو پر بیٹھے ہیں[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر طریقہ یہ ہے کہ کھانے کے دوران بائیں پیر پر بیٹھے اور دائیں پیر کو کھڑا رکھے، یا چارزانو ہوکر بیٹھے، مہمان کے لئے مستحب یہ ہے کہ کھانے سے فراغت کے بعد بلاضرورت زیادہ دیر تک نہ بیٹھے، بلکہ صاحب خانہ سے اجازت مانگ کر چلا جائے[۴] کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا"[۵]

(۱) ابن عابدین ۲۱۶/۵، القوانین الفقہیہ ر ۴۴۲، مغنی المحتاج ۲۵۰/۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، روضۃ الطالبین ۳۴۰/۷، کشاف القناع ۱۷۷/۵۔

(۲) ابن عابدین ۴۸۲/۵، ۲۱۶/۵، دلیل الفالحین ۲۳۳/۳۔

(۳) الشرح الصغیر ۷۵۶/۴۔

(۴) کشاف القناع ۱۷۴/۵، ۱۷۷۔

(۵) سورۂ احزاب ر ۵۳۔

(پھر جب کھا چکو تو چلے جاؤ)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''أکل'' میں ہے۔

جنازہ کے پیچھے چلنے والے کے لئے جنازہ رکھنے سے قبل بیٹھنا:

۲۰ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنارہ کے ساتھ جانے والوں کے لئے اس کے رکھنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، رکھنے کے بعد بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عبادہ بن الصامت سے مروی ہے: **"أنه ﷺ كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد، فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر، فقال يهودي: هكذا نصنع بموتانا، فجلس ﷺ وقال لأصحابه: "خالفوهم"**[1] (رسول اللہ ﷺ میت کو قبر میں ڈالنے سے پہلے نہیں بیٹھتے تھے۔ایک بار کا واقعہ ہے کہ آپ ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ میت کے سرہانے کھڑے تھے، ایک یہودی نے کہا: ہم لوگ بھی اپنے میت کے ساتھ ایسا ہی کرتے ہیں، فوراً آپ ﷺ بیٹھ گئے اور اپنے اصحاب سے فرمایا: یہودیوں کی مخالفت کرو) یعنی کھڑے رہنے میں۔

پھر حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کراہت تحریمی ہے[2] اس لئے کہ حضرت ابوسعید کی مرفوع حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے: **"إذا اتبعتم الجنازة فلا تجلسوا حتى توضع"** (جب تم لوگ جنازہ کے پیچھے چلو تو رکھنے سے پہلے نہ بیٹھو)، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: **''حتى توضع بالأرض''** (یہاں تک کہ زمین پر جنازہ رکھ دیا جائے)[1]۔

مالکیہ کے یہاں جنازہ گردنوں سے زمین پر رکھنے سے قبل قبر کے پاس بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اختیار ہے، چاہے تو بیٹھ جائے یا انتظار کرے[3]۔

تعزیت کے لئے بیٹھنا:

۲۱ - جمہور متقدمین حنفیہ کے نزدیک مصیبت کے موقع پر مسجد کے باہر تین دن مرد کے لئے بیٹھنا جائز ہے، مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، عورتیں کسی بھی حال میں ہرگز نہیں بیٹھیں گی۔

''الظہیریہ'' میں ہے: اہل میت کے لئے جائز ہے کہ گھر یا مسجد میں بیٹھ جائیں اور لوگ ان کے پاس آئیں اور ان کی تعزیت کریں۔

مالکیہ نے کہا ہے: مرد تعزیت کے لئے بیٹھ سکتا ہے[4]، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: **"لما قتل زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة رضي الله تعالى عنهم جلس النبي ﷺ يعرف فيه الحزن"**[5] (جب حضرت زید بن حارثہ، حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہم شہید ہوئے تو آپ ﷺ مغموم بیٹھے تھے)۔

متاخرین فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: گھر میں تعزیت کی غرض سے بیٹھنا مکروہ ہے کہ لوگ آئیں اور تعزیت کریں، بلکہ جب تجہیز وتدفین

---

(۱) حدیث: "عن عبادة بن الصامت أنه ﷺ كان لا يجلس......" کی روایت ترمذی (۳۳۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، بشر بن رافع حدیث کے معاملہ میں قوی نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵۹۸/۱، کشاف القناع ۱۲۹/۲۔

---

(۱) حدیث: "إذا اتبعتم جنازة فلا تجلسوا حتى توضع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۷۸/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۶۶۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید سے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱۱۲/۱، مواہب الجلیل ۲۲۷/۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۱۵/۲۔

(۴) ابن عابدین ۶۰۴/۱، مواہب الجلیل ۲۳۰/۲۔

(۵) حدیث: "لما قتل زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۶۶/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سے فارغ ہوجائیں تو سب لوگ منتشر ہوجائیں اور اپنے اپنے کاموں میں مصروف ہوجائیں، اور اہل خانہ اپنے کام میں مشغول ہوجائیں (۱)۔

شافعیہ اور راجح مذہب کے مطابق حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جب کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری بدعت نہ ہو۔

امام احمد سے اہل میت کے لئے رخصت منقول ہے (۲)۔

میت کے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے، کیونکہ یہ اہل جاہلیت کا عمل ہے، اور اس سے روکا گیا ہے (۳)۔

حنابلہ نے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا ہے: میت کے گھر کے دروازہ کے قریب بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، تاکہ جنازہ کے ساتھ جائے، یا میت کا ولی نکلے تو اس کی تعزیت کرے، کیونکہ سلف نے ایسا کیا ہے (۴)۔ دیکھئے: اصطلاح ''تعزیۃ''۔

قبروں پر بیٹھنا:

۲۲ - فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبروں پر پیشاب یا پا[illegible]نہ کے لئے بیٹھنا ناجائز ہے۔ دوسرے مقصد کی خاطر بیٹھنے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قبروں پر بیٹھنا مکروہ ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، کیونکہ ابومرثد غنوی سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لا تجلسوا علی القبور، و لاتصلوا إلیها**'' (۵) (قبروں پر نہ بیٹھو اور نہ ان کی طرف رخ کرکے نماز پڑھو)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**لأن یجلس أحدکم علی جمرۃ فتحرق ثیابه فتخلص إلی جلده خیر له من أن یجلس علی قبر**'' (۱) (تم میں سے کسی کا آگ کے انگارہ پر بیٹھنا کہ اس کے کپڑے جل جائیں اور آگ اس کے چمڑے تک پہنچ جائے اس کے لئے کسی قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کہا: اگر قبروں کی زیارت کے دوران بیٹھنا چاہے تو صاحب قبر کی زندگی میں اس کے مرتبہ کے اعتبار سے دور یا قریب بیٹھے (۲)، شافعیہ کی عبارت یوں ہے: زائر قبر کے لئے مناسب ہے کہ قبر سے اتنا ہی قریب ہو جتنا اس کی زندگی میں اگر اس کی زیارت کرتا تو قریب ہوتا۔

حنفیہ میں سے امام طحاوی کی رائے ہے کہ قبر پر بیٹھنا جائز ہے، اور انہوں نے اس قول کی نسبت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی طرف کی ہے، اور یہی مالکیہ کا مذہب بھی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ قبر سے ٹیک لگاتے تھے اور اس پر بیٹھتے تھے (۳)۔

امام طحاوی نے کہا ہے: اگر قرآن کی تلاوت کی غرض سے قبر پر بیٹھنا ہو تو کراہت مطلقاً ختم ہوجاتی ہے (۴)۔

فیصلہ کے لئے مسجد میں بیٹھنا:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ صحیح مذہب کے مطابق اور حنابلہ کی رائے یہ ہے

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۴، الأذکار/ ۱۳۶، الانصاف ۲/ ۵۶۵۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴۔
(۴) الانصاف ۲/ ۵۶۵۔
(۵) حدیث: ''لا تجلسوا علی القبور و لا تصلوا إلیها'' کی روایت مسلم (۲/ ۲۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۹، کشاف القناع ۲/ ۱۴۰، المغنی ۲/ ۵۶۵۔ حدیث: ''لأن یجلس أحدکم علی جمرۃ......'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۵۔
(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۱/ ۶۰۶۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، ۶۰۷۔

کہ فیصلہ کے لئے قاضی کا مسجد میں بیٹھنا جائز ہے، اور جامع مسجد ہو تو اور اچھا ہے، کیونکہ وہ مشہور ہوتی ہے، نیز قاضی کو چاہئے کہ شہر کے بیچ میں مسجد کا انتخاب کرے، تا کہ اس کے پاس آنے والوں کے لئے دور نہ ہو۔

دلیل رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے کہ آپ مسجد میں مقدمات کے فیصلے فرماتے تھے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما بنيت المساجد لذكر الله وللحكم**"[1] (مسجدوں کی تعمیر اللہ کے ذکر اور فیصلہ کے لئے ہوئی ہے) اور تا کہ مسافر اجنبیوں کے لئے اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو۔ آنحضرت کے بعد خلفاء راشدین کا بھی عمل اسی پر رہا، حضرت علیؓ کے بارے میں ہے کہ کوفہ کی مسجد میں ان کے لئے ایک چبوترہ تھا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قاضی مسجد میں فیصلے کے لئے بیٹھے تو چاہئے کہ عیدین، یوم ترویہ، یوم عرفہ اور حاجیوں کے آنے جانے کے دنوں کو چھوڑ کر بیٹھے، کیونکہ عیدین لوگوں کی خوشی وفرحت کا دن ہے اور دوستی کا دن ہے نہ کہ جھگڑے کا۔ اور حاجیوں کے آنے جانے کے دنوں میں لوگ آنے والوں کو مبارکبادی دینے میں اور جانے والوں کو الوداع کہنے میں مصروف رہتے ہیں۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب نے نقل کیا ہے کہ قاضی مسجد سے باہر کشادہ جگہ میں بیٹھے، صاحب "جواہر الإکلیل" نے اس رائے کو پسند کیا ہے، دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**جنبوا مساجدكم رفع أصواتكم وخصوماتكم**"[1] (تم لوگ اپنی مسجدوں کو بلند آواز اور جھگڑوں سے بچاؤ)۔

شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ قاضی کسی گھر میں بیٹھے مسجد میں نہ بیٹھے، ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق مسجد کو قضا کی مجلس بنانا مکروہ ہے، تا کہ مسجد کو بلند آواز اور شوروشغب سے بچایا جائے جو قضا کی مجلس میں عام طور پر ہوتا ہے۔ نیز قضا کی مجلس میں مشرک بھی آتے ہیں اور مشرک کا نجس ہونا نص سے ثابت ہے[2]۔

فقہاء نے قاضی کے بیٹھنے کے بارے میں بہت سے آداب بتائے ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

- اس کی مجلس کشادہ اور وسیع ہو، تا کہ حاضرین کو جگہ کی تنگی سے اذیت نہ ہو۔
- قاضی کی نشست نمایاں ہو، تا کہ دیکھنے والا قاضی کو پہچان جائے۔
- حرارت، برودت، ہوا، غبار اور دھواں کی اذیتوں سے محفوظ ہو، موسم گرما اور سرما دونوں موسم کے مناسب ہو۔
- کوئی شئی نشست قاضی پر بچھائی جائے، قاضی زمین اور چٹائی پر نہ بیٹھے، کیونکہ اس سے ان کی ہیبت فریقین کی نظروں سے جاتی رہے گی[3]۔

قاضی کے سامنے بیٹھنے اور مجلس قضا میں فریقین کے درمیان عدل قائم رکھنے میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح "قضاء" میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حدیث: "إنما بنيت المساجد لذكر الله و للحكم"، زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کہا: یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں "الحکم" کا لفظ نہیں ہے۔
"الحکم" کے اضافہ کے بغیر یہ حدیث صحیح مسلم (۱/ ۲۳۶ طبع الحلبی) میں حضرت انس سے مروی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، الاختیار ۲/ ۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۹/ ۴۴، ۴۵، ۴۶۔
حدیث: "جنبوا مساجدکم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت واثلہ بن اسقع سے تفصیل سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۰۲، ابن عابدین ۴/ ۳۱۰۔

(۳) سابقہ مراجع، المغنی ۹/ ۸۰، ۸۱، ۸۲۔

عورت کو بیٹھا کر حد جاری کرنا:

۲۴ - امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کو ایسی تمام حدود جن میں ضرب ہے بیٹھا کر حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: عورت کو بیٹھا کر مارا جائے، اور مرد کو کھڑا کر کے۔ اور اس لئے بھی کہ عورت قابل ستر ہے، اور اس کو بیٹھانے میں زیادہ ستر ہے۔

امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اس کو کھڑی کر کے حد جاری کی جائے گی، جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے۔

حد کے باب میں مرد کو بیٹھا کر ضرب لگانے کی بات کسی نے نہیں کہی، سوائے مالکیہ اور حنابلہ کے ایک قول میں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قیام کا حکم نہیں دیا، اور اس لئے بھی کہ حد میں اس پر کوڑے لگائے جاتے ہیں، لہذا وہ عورت کے مشابہ ہوگا (۱)۔

پیشاب کرنے کے لئے بیٹھنا:

۲۵ - اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کرنا مستحب ہے، تاکہ پیشاب کے چھینٹے نہ پڑیں، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: کھڑے ہوکر پیشاب کرنا گنوار پن ہے۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائما، فلا تصدقوه، ما كان يبول الا قاعدا**" (۲) (کوئی شخص تم لوگوں سے بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوکر پیشاب کرتے تھے تو مت مانو، اس لئے کہ آپ ﷺ برابر بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)۔

امام ترمذی نے کہا ہے: اس باب میں یہ سب سے صحیح حدیث ہے، نووی نے "شرح مسلم" میں لکھا ہے: کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت میں چند روایتیں نقل کی جاتی ہیں جو ثابت نہیں ہیں، لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث ثابت ہے، اسی وجہ سے علماء بلا عذر کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں، البتہ یہ کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں (۱)۔

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی رخصت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عروہؓ سے مروی ہے۔

حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ: "**أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما**" (نبی کریم ﷺ ایک قوم کے کوڑا خانہ کے پاس گئے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا)، اس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے، جسے اصطلاح "قضاء الحاجۃ" میں دیکھا جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴، القلیوبی ۴/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۲) حدیث: "**من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائما فلا تصدقوه......**" کی روایت نسائی (۱/ ۲۶ طبع دار البشائر الإسلامیہ)، ترمذی (۱/ ۱۷ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: عائشہ کی حدیث اس باب میں = احسن اور صحیح ہے، اور حاکم (۱/ ۱۸۱ طبع دار الکتاب العربی) نے اسی کی مانند روایت کی ہے اور کہا: حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷، القوانین الفقہیہ ر ۴۱، القلیوبی ۱/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۶، المغنی ۱/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث حذیفہ: "**أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

جمار

تعریف:

۱-''جمار'' (جیم کے کسرہ کے ساتھ) اور ''جمرات'' ''جمرۃ''کی جمع ہیں، لغت میں جمرة کا ایک معنی کنکری ہے، لہٰذا ''الجمار'' چھوٹی کنکریاں ہیں (۱)۔

اصطلاح میں جمار کے متعدد معانی ہیں:

الف: مناسک کے تین جمرات ہیں: جمرہ اولی، جمرہ وسطی، جمرہ عقبہ۔

جمرات سے مراد: وہ مقامات ہیں جہاں حاجی کنکریاں پھینکتے ہیں، یہ منی میں ہیں، اولیٰ مسجد خیف سے متصل ہے، اور وسطی اس کے اور جمرہ عقبہ کے درمیان ہے، اور آخری جمرہ عقبہ ہے۔

جمرہ عقبہ مکہ سے زیادہ قریب ہے۔ صاحب ''مرآۃ الحرمین'' نے لکھا ہے: ان کے زمانہ میں پتھر کی دیوار تھی جس کی اونچائی تقریباً تین میٹر اور چوڑائی تقریباً دو میٹر تھی جو زمین سے تقریباً ڈیڑھ میٹر ایک اونچی چٹان پر بنی تھی، اور اس دیوار کے نشیب میں ایک حوض بنا تھا جس میں کنکریاں گرتی تھیں (۲)۔

ازرقی کے حوالہ سے ''شفاء الغرام'' میں لکھا ہے: جمرہ عقبہ جو مکہ کی جانب سے پہلا جمرہ ہے، اس کے اور جمرہ وسطی کے درمیان چار سوستاسی ذراع اور بارہ انگل کا فرق ہے، جمرہ وسطی سے تیسرے جمرہ جو منی کی مسجد سے قریب ہے، کے درمیان تین سو پانچ ذراع کا فاصلہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جمر''

(۲) مرآۃ الحرمین ۱/ ۳۲۸۔

ہے، اور مسجد منی کے قریب والے جمرہ سے مسجد خیف کے درمیانی دروازہ تک ایک ہزار تین سو اکیس ذراع ہیں (۱)۔

''مرآۃ الحرمین'' میں لکھا ہے: جمرہ عقبہ اور جمرہ وسطی کے درمیان ۱۱۶٫۷۷ میٹر کی مسافت ہے، اور جمرہ اولی اور وسطی کے درمیان ۱۵۶٫۴۰ میٹر کی مسافت ہے۔

محبّ طبری نے کہا ہے: کنکری مارنے کی جگہ کی حد بندی نہیں ہے، البتہ ہر جمرہ پر نشان ہے، اور وہ وہاں ایک لٹکا ہوا ستون ہے جس کے نیچے اور اس کے ارد گرد کنکری پھینکی جاتی ہے اور احتیاطاً اس ستون سے دور نہیں پھینکتے ہیں۔ بعض متاخرین نے اس کی حد ہر طرف سے تین ذراع مقرر کیا ہے، البتہ جمرہ عقبہ اس سے مستثنی ہے کہ اس کا ایک ہی جانب ہے کیونکہ وہ پہاڑ کے نیچے ہے۔

رمی جمار سے مقصد محض اللہ کی بندگی ہے، اس میں نفس کا کوئی دخل نہیں ہے (۲)۔ امام ابوحامد غزالی نے ''احیاء علوم الدین'' میں حج کے اسرار و رموز بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: رمی جمار سے مقصد اللہ کے حکم کی تابعداری اور اس کے سامنے غلامی اور عبودیت کا اظہار ہونا چاہیے، اور اس میں نفس اور عقل کو دخل دیئے بغیر فرمانبرداری کے لئے کھڑا ہونا چاہئے۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مشابہت کا قصد ہونا چاہئے کہ ان مقامات پر ملعون ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا، تاکہ ان کے حج میں شبہ پیدا کرے یا ان کو کسی معصیت میں مبتلا کرے، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ شیطان کو دھتکارنے اور اس کے منصوبہ کو ناکام کرنے کے لئے اس کو کنکریاں ماریں (۳)۔

بعض احادیث میں آیا ہے: **"أن إبليس عرض له هنالك أي وسوس له ليشغله عن أداء المناسك فكان يرميه**

(۱) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۹۴۔

(۲) مرآۃ الحرمین ۱/ ۴۸، ۱۳۸۔

(۳) احیاء علوم الدین ۱/ ۲۷۷۔

"كل مرة فيخنس ثم يعود"(۱) (ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا، یعنی وسوسہ ڈالا، تاکہ ان کو حج کی ادائیگی سے روک دے، حضرت ابراہیم علیہ السلام اس پر ہر بار کنکری مارتے تو ابلیس پیچھے ہٹ جاتا، پھر سامنے آتا)۔ امام طبرانی، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے: "**لما أتى خليل الله المناسک عرض له الشيطان عند جمرة العقبة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض ثم عرض له عند الجمرة الثانية فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض ثم ذكر الجمرة الثالثة كذلك**"(۲) (جب حضرت ابراہیم علیہ السلام حج کرنے کے لئے آئے تو جمرہ عقبہ کے نزدیک شیطان سامنے آیا، انہوں نے اس کو سات کنکریاں ماریں یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر شیطان جمرہ وسطی کے پاس ظاہر ہوا، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس کو سات کنکریاں ماریں یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر اسی طرح جمرہ ثالثہ کا ذکر کیا)۔

ابن اسحاق نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب خانہ کعبہ کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام ان کے پاس آئے اور کہا: خانہ کعبہ کا سات بار طواف کیجئے، پھر پوری حدیث بیان کی۔ اس حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب منیٰ آئے اور عقبہ سے اتر رہے تھے کہ ابلیس جمرہ عقبہ کے نزدیک ان کے سامنے آیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے اور سات کنکریاں اس کو ماریئے، تو انہوں نے اس کو مارا تو وہ غائب ہوگیا، پھر جمرہ وسطی کے پاس ان کے سامنے رونما ہوا، حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے اور اس کو کنکری ماریئے، چنانچہ حضرت ابراہیمؑ نے سات کنکریاں اس کو ماریں، پھر ابلیس جمرہ اولی کے پاس ان کے سامنے ظاہر ہوا، حضرت جبرئیلؑ نے ان سے کہا: اللہ اکبر کہئے اور اس کو کنکری ماریئے، حضرت ابراہیمؑ نے چھوٹی کنکریوں سے سات کنکریاں اس کو ماریں اور ابلیس غائب ہوگیا(۱)۔

ب: وہ کنکریاں جن سے منی میں رمی کی جاتی ہے، اور سات کنکریوں کو جمرہ بھی کہا جاتا ہے، بعض بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے(۲)۔

ج: چھوٹے چھوٹے پتھر جن سے طہارت حاصل کی جاتی ہے، اس معنی میں حدیث ہے: "**إذا استجمر أحدكم فليوتر**"(۳) (تم میں سے کوئی پتھر سے استنجاء کرے تو اس کو چاہئے کہ طاق پتھر لے)۔

اجمالی حکم:

اول: جمار بمعنی کنکریاں جن سے رمی کی جاتی ہے:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رمی جمار حج میں واجب ہے، اس کے ترک سے دم لازم ہوتا ہے(۴)۔

جمار کی تعداد ستر ہیں: قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کے لئے سات کنکریاں ہیں، اور باقی ماندہ کنکریاں وقوف منی کے تین دنوں کے لئے ہیں، روزانہ اکیس کنکریوں کے ذریعہ تین جمرات ہیں، یہ حکم

(۱) حدیث: "أن إبليس عرض له هنالک أي وسوس له......" کی روایت احمد (۱/ ۲۸۳، ۲۸۴/ ۲۷۹۵ طبع دار المعارف) نے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لما أتى خليل الله المناسک عرض له الشيطان عند......" کی روایت بیہقی (۵/ ۱۵۳، ۱۵۴ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۱/ ۴۶۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: حدیث بخاری کی شرط کے مطابق صحیح ہے، امام ذہبی کی رائے ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

(۱) مرآۃ الحرمین ۱/ ۱۳۷۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۰، المقنع ص ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "إذا استجمر أحدكم فليوتر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۶۳، الجمل ۲/ ۴۷۵، ۴۷۹، کشاف القناع ۲/ ۵۱۰۔

ایسے لوگوں کے لئے ہے جس کو جلدی نہ ہو، ورنہ جلدی کرنے والے کے لئے انچاس کنکریاں ہیں[1] اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں ہے۔

رمی کی کنکریوں کی صفت:

۳- جمار کے لئے شرط یہ ہے کہ پتھر کے قبیل سے ہوں، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا قول ہے، لہذا ان کے نزدیک سونا، چاندی، لوہا، سیسہ، لکڑی، گیلی مٹی، بیج، خشک مٹی، موتی، اثمد اور گارا سے رمی جائز نہیں ہے[2]، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ رمى بالحصى وأمر بالرمي بمثل حصى الخذف"[3] (نبی کریم ﷺ نے خود کنکریوں سے رمی کی اور چھوٹی کنکریوں سے رمی کرنے کا حکم دیا)، لہذا دوسری کوئی چیز اس میں داخل نہیں ہوگی۔

شافعیہ نے پتھر کے ہر نوع سے جمار کے ہونے کو جائز قرار دیا ہے[4]۔

حنفیہ کے نزدیک زمین کی جنس کی ہر شی سے جمار کا ہونا جائز ہے، جیسے: پتھر، ڈھیلا اور گچ، اور ہر اس شئی سے جس سے تیمّم جائز ہے۔ لکڑی، عنبر، موتی اور جواہر سے جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں۔

بعض حنفیہ نے جمار میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی رمی اہانت کے ساتھ ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک فیروزج اور یاقوت سے

(۱) الاختیار ۱/ ۱۵۴، ۱۵۵، ابن عابدین ۲/ ۱۸۱، الدسوقی ۲/ ۵۰، القلیوبی ۲/ ۱۱۷، کشاف القناع ۲/ ۴۹۹، ۵۰۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۳۷، کشاف القناع ۲/ ۵۰۱، المغنی ۳/ ۴۲۶۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ رمى بالحصى وأمر بالرمي بمثل حصى الخذف ..." کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۱، ۹۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، قلیوبی ۲/ ۱۴۱۔

جائز نہیں ہے، حالانکہ وہ زمین کی جنس سے ہیں، کیونکہ ان دونوں سے اہانت نہیں ہوتی ہے[1]۔

ناپاک کنکریوں سے کراہت کے ساتھ رمی درست ہے، اور اگر ان کو دھودے تو نجاست دور ہوجائے گی، اور ان کا دھونا مستحب نہیں ہے، الا یہ کہ یقینی طور پر نجس ہوں[2]۔

کنکریوں کا سائز:

۴- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کنکری لوبیا کے برابر ہو، یہی حنفیہ کا مختار مذہب ہے، ایک قول ہے کہ چنا کے برابر ہو، کھجور کی گھٹلی، یا انگلیوں کے پور کے برابر ہو۔

یہ استحبابی حکم ہے، ویسے بڑی کنکریوں سے بھی کراہت کے ساتھ رمی کرنا جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: کنکریاں چنے سے بڑی اور بندوق کی گولی سے چھوٹی ہوں، جیسے خذف کی کنکری، لہذا بہت چھوٹی یا بڑی کنکری کافی نہ ہوگی۔ اس سلسلہ میں اصل مسلم کی حدیث ہے: "**عليكم بحصى الخذف**"[3] (خذف کی کنکریاں استعمال کرو)۔

کنکریاں اٹھانے کی جگہ:

۵- مستحب یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی کے لئے مزدلفہ سے یا راستہ سے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۱، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰، کشاف القناع ۲/ ۴۹۹، المغنی ۳/ ۴۲۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۷۹، الدسوقی ۲/ ۵۰، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۷۴، کشاف القناع ۲/ ۴۹۹۔

حدیث: "عليكم بحصى الخذف" کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گذر چکی ہے۔

سات کنکریاں اٹھائی جائیں، سات کے علاوہ باقی کے اٹھانے کے لئے کوئی جگہ خاص نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ستر کنکریاں مزدلفہ سے لی جائیں گی۔

جہاں سے چاہے حاجی کنکری اٹھاسکتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ جمرہ کے پاس سے ان کا اٹھانا مکروہ ہے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کنکری مارنے کی جگہ سے اس کو اٹھا کر رمی کرے تو جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح نجس جگہ سے کنکریاں اٹھانا یا کنکریوں کا ناپاک ہونا مکروہ ہے، اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ ایک پتھر لے کر اس کے ستر چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بنالئے جائیں [1]۔

رمی جمار کا طریقہ:

۶ - جمرہ عقبہ پر بطن وادی سے سات کنکریوں سے سات دفعہ رمی کرے گا، اگر ساتوں کنکریاں ایک ہی بار پھینک دے تو ایک ہی رمی ہوگی، اور ہر کنکری کے ساتھ اللہ اکبر کہے گا۔ ایام قربانی کے دوسرے دن زوال کے بعد تینوں جمروں کی رمی کرے گا، جمرہ اولی سے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے ابتداء کرے گا، اسی طرح تیسرے اور چوتھے دن اگر چوتھے دن ٹھہرے، اور اگر تیسرے ہی دن مکہ چلائے جائے تو چوتھے روز کی رمی اس سے ساقط ہوجائے گی [2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک شرط یہ ہے کہ تمام کنکریاں رمی کی جگہ کے حدود میں گریں، اگرچہ وہاں باقی نہ

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۱۷، کشاف القناع ۲/۴۹۸، المغنی ۳/۴۲۶۔

(۲) الاختیار ۲/۱۵۲، ۱۵۵، الدسوقی ۲/۵۰، الجمل ۲/۴۷۲، ۴۷۴، کشاف القناع ۲/۵۰۰، المغنی ۳/۴۲۶، ۴۵۰۔

رہیں۔ حنفیہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، لہذا اگر کسی آدمی یا اونٹ کی پشت پر گر جائے تو اگر از خود جمرہ کے قریب گر جائے تو کافی ہے ورنہ نہیں [1]۔

رمی جمار کا وقت:

۷ - قربانی کے دن سورج طلوع ہونے کے بعد سے لے کر زوال تک جمرہ عقبہ کی رمی کا وقت ہے۔

دوسرے تین دنوں میں رمی جمار کا وقت زوال کے بعد ہے [2]۔

رمی جمار کی شرائط اور اس کے مؤخر کرنے یا کل یا بعض کے ترک کرنے پر کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں مذاہب کے درمیان تفصیل ہے، جو اصطلاح ''حج'' اور ''رمی الجمار'' میں دیکھی جائے۔

دوم: وہ جمار جس سے استنجاء کیا جاتا ہے:

۸ - حدیث میں ہے: ''من استجمر فلیوتر'' [3] (جو پتھر سے استنجاء کرے وہ طاق پتھر لے)، استجمار کا معنی سبیلین پر موجود نجاست کو دور کرنے میں پتھر وغیرہ کا استعمال کرنا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ استجمار جیسے پتھر سے ہوتا ہے اسی طرح ہر جامد شئی سے ہوگا جس سے صفائی ستھرائی حاصل ہوجائے، جیسے ڈھیلا اور کپڑے کا ٹکڑا وغیرہ۔ البتہ پانی سے استنجاء افضل ہے [4]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۹، الدسوقی ۲/۵۰، الجمل ۲/۴۷۳، کشاف القناع ۲/۵۰۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۸۱، الاختیار ۲/۱۵۵، الدسوقی ۲/۵۲، الجمل ۲/۴۶۸، ۴۷۴، کشاف القناع ۲/۵۰۸۔

(۳) حدیث: ''من استجمر فلیوتر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/۲۳۰، الدسوقی ۱/۱۱۰۔

ڈھیلا اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''استجمار'' میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۴، ۲۲۶، البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، الدسوقی ۱/ ۱۱۱، الخرشی ۱/ ۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۹، المجموع ۲/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۵۵، المغنی ۱/ ۱۵۹۔

جماع

دیکھئے: ''وطء''۔

جماعۃ

تعریف:

۱ - لغت میں **الجماعة، الجمع** سے ماخوذ ہے، جمع کا معنی الگ الگ کو ایک کرنا اور بعض شئی کو بعض سے قریب کرکے ملانا ہے، کہا جاتا ہے: **جمعته فاجتمع** (۱) (میں نے اس کو اکٹھا کیا تو اکٹھا ہوگیا)۔ **جماعة**: آدمیوں کا گروہ جن کا ایک مقصد پر اجتماع ہو، انسان کو چھوڑ کر غیر ذوی العقول کے لئے بھی جماعت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **جماعة الشجر وجماعة النبات** (درختوں اور پودوں کی کثیر تعداد)، اس اعتبار سے ہر چیز کی کثرت پر جماعت کا لفظ بولا جائے گا۔ لفظ ''جمع'' کی طرح **جماعة، جميع، مجمعة، اور مجمع** کے الفاظ ہیں (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں لوگوں کی تعداد پر جماعت کا اطلاق ہوتا ہے۔ علامہ کاسانی نے کہا ہے: ''**الجماعة**'' ''**الاجتماع**'' کے معنی سے ماخوذ ہے، کم از کم دو سے اجتماع پایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: (نماز میں) جماعت کی کم سے کم تعداد دو افراد ہیں: امام اور مقتدی (۳)۔

اکٹھے ہوکر نماز پڑھنے کو بھی جماعت کہتے ہیں، جیسا کہ کہا جاتا

(۱) تاج العروس مادہ: ''جمع''۔
(۲) المعجم الوسیط، متن اللغۃ مادہ: ''جمع''۔
(۳) البدائع ۱/ ۱۵۶۔

ہے: **الجماعة سنة مؤكدة** (جماعت سنت موکدہ ہے)، یعنی امام اور مقتدی کا ایک ساتھ نماز ادا کرنا[1]۔

بعض اوقات جماعت سے مراد اتحاد و اتفاق ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "**الجماعة رحمة والفرقة عذاب**"[2] (اتحاد رحمت ہے، نا اتفاقی عذاب ہے)۔

اجمالی حکم:

مواقع کے اعتبار سے جماعت کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

جماعت کی نماز:

۲ - جماعت کے ساتھ نماز تنہا نماز سے بالاتفاق افضل ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة**"[3] (جماعت کی نماز تنہا کی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جماعت جمعہ کی نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نماز جمعہ چند شرائط کے ساتھ تندرست مردوں پر فرض ہے، اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی، عیدین کی نماز کے صحیح ہونے کے لئے جماعت کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور دوسری فرض نمازوں میں مالکیہ کے یہاں جماعت سنت مؤکدہ ہے، یہی ایک روایت حنفیہ کے نزدیک ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے جماعت کی نماز کو تنہا کی نماز سے افضل بتایا ہے، اور ان دونوں پر نکیر نہیں فرمائی جنہوں نے یہ کہا تھا: "ہم لوگوں نے اپنے کجاوے میں نماز پڑھ لی"۔ اگر جماعت واجب ہوتی تو آپ ﷺ یقیناً نکیر فرماتے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جماعت واجب ہے، یہی حنفیہ کا مختار قول ہے، بلا عذر شرعی اس کا چھوڑنے والا گنہگار ہوگا اور اس کو سزا دی جائے گی اور اس کی شہادت رد کردی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ پورے شہر میں فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ شعار اسلام کا اظہار ہے، اس لئے اگر پورے شہر والے اجتماعی طور پر اس کو چھوڑ دیں گے تو ان سے جنگ کی جائے گی[1]۔

جماعت کے واجب ہونے کے دلائل یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ إِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ**"[2] (اور جب آپ ان کے درمیان ہوں اور ان کے لئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوجائے)۔ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں جماعت کا حکم دیا تو دوسری حالت میں بدرجہ اولی جماعت کی پابندی ضروری ہوگی، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لقد هممت بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلا يصلي بالناس، ثم انطلق برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار**"[3] (بیشک

---

(۱) الاختیار ۱/ ۵۷، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۳۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶، القلیوبی ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "الجماعة رحمة و الفرقة عذاب" کی روایت امام احمد نے المسند میں اور ان کے بیٹے نے "زوائد" (۴/ ۲۷۸، ۳۷۵ طبع المکتب الاسلامی) میں، اور ابن ابی عاصم نے السنۃ (۱/ ۹۳ طبع المکتب الاسلامی) میں حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، (الترغیب والترہیب ۲/ ۱۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، ۳۹۶، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۱/ ۴۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۷۶، الانصاف ۲/ ۴۲۲۔

(۲) سورہ نساء/ ۱۰۲۔

(۳) حدیث: "لقد هممت بالصلاة فتقام ثم آمر رجلا يصلي بالناس ثم أنطلق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۱، ۴۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے،

میں نے ارادہ کیا کہ نماز کے لئے اقامت کہی جائے، پھر میں کسی شخص کو حکم کروں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، اور میں چند آدمیوں کے ساتھ جن کے پاس لکڑی کا گٹھا ہو ایسے لوگوں کے پاس چلوں جو نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور میں ان کے گھروں کو آگ لگادوں)۔ جہاں تک عورتوں کے لئے جماعت سے نماز ادا کرنے کی بات ہے تو اس میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' دیکھی جائے۔

شافعیہ کے صحیح مذہب کے مطابق یہ فرض کفایہ ہے[1]۔

جماعت کی کم سے کم تعداد:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ اور عیدین کے علاوہ میں امام اور ایک مقتدی سے جماعت منعقد ہوجاتی ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''**اثنان فما فوقهما جماعة**''[2] (دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک فرض نمازوں میں جماعت کے منعقد ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں بالغ ہوں، اگرچہ مقتدی عورت ہو، لہذا فرض نماز کی جماعت بچہ کے ساتھ منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں بالغوں کی نماز فرض ہے اور بچہ کی نماز نفل ہے، ہاں اگر نفل نماز کی جماعت ہو تو بالاتفاق دو بچوں سے، یا ایک بالغ اور ایک بچہ سے جماعت منعقد ہوجائے گی۔

شافعیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ فرض نماز میں بھی ایک بچہ سے منعقد ہوجاتی ہے، اگر امام بالغ ہو[1]، یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں ہے۔

جمعہ اور عیدین میں جماعت کے منعقد ہونے کے لئے شرائط ہیں جن کی تفصیل ان دونوں کی اصطلاح میں ہے۔

ایک کے بدلہ جماعت کو قتل کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک جماعت مل کر کسی ایک شخص کو قتل کردے تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا۔ وہ کہتے ہیں: کیونکہ روح کا جسم سے نکلنے میں تجزی نہیں ہے، اور جس عمل میں تجزی نہ ہو اگر اس عمل میں پوری جماعت شریک ہو تو ہر شخص کے حق میں وہ عمل پورا ہوگا، اور ان میں سے ہر شخص کی طرف اس عمل کی نسبت ہوگی۔ نیز اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ صنعاء شہر میں ایک عورت رہتی تھی، اس کا شوہر مفقود الخبر ہوگیا، اس عورت کے پاس دوسری بیوی سے اپنا ایک لڑکا چھوڑا تھا، اس عورت کو ایک مرد سے عشق ہوگیا، چنانچہ اس عورت کا عاشق، ایک اور مرد، خود وہ عورت اور اس کا خادم چاروں اس بچہ کے قتل کے لئے جمع ہوئے اور اس کے اعضاء کو ٹکڑے ٹکڑے کیا اور اس کو ایک کنواں میں ڈال دیا، پھر واقعہ ظاہر اور لوگوں میں مشہور ہوگیا، یمن کے امیر نے اس عورت کے عاشق کو گرفتار کیا، اس نے اقبال جرم کیا، اور باقی تینوں نے بھی اقبال جرم کرلیا، تو انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس خط لکھا، اس کے جواب میں حضرت عمرؓ نے لکھا: سب کو قتل کردو، نیز فرمایا: ''**والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا**''[2] (اللہ کی قسم اگر

= الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) القلیوبی ۱/۲۲۱، مغنی المحتاج ۱/۳۱۰۔

(۲) حدیث: ''**اثنان فما فوقهما جماعة**'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۱۲ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۳/۶۹ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے، بوصیری نے زوائد (۱/۱۱۹ طبع دارالعربیہ) میں اور حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۳/۸۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۵۶، الدسوقی ۱/۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/۲۳۰، الجمل علی شرح المنہج ۲/۹۶، حاشیۃ القلیوبی، کشاف القناع ۱/۴۵۳، ۴۵۴۔

(۲) أثر: ''والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۲۷ طبع السلفیہ) نے اور امام مالک نے الموطأ (۲/۸۷۱ طبع عیسی الحلبی) میں کی ہے، الفاظ مؤطا کے ہیں۔

سارے صنعاء والے اس کے قتل پر جمع ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا)۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے ایک کے بدلہ تین کو قتل کیا، حضرت مغیرہؓ نے ایک کے بدلہ سات کو قتل کیا، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

اور اس لئے کہ اکثر ایک دوسرے کی مدد سے قتل کا واقعہ پیش آتا ہے، اور قصاص زجر و توبیخ کی حکمت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے، اس لئے اجتماعی طور پر قتل کرنے میں ہر شخص تنہا قاتل کے حکم میں ہوگا، اور احیاء کے معنی کو برقرار رکھنے کے لئے سب پر قصاص جاری ہوگا، اگر ایسا نہیں کیا جائے گا تو قصاص کا دروازہ بند ہو جائے گا اور قتل وغارت کا بازار گرم ہو جائے گا، اس لئے کہ اکثر ایک شخص قاتل نہیں ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں بعض صحابہ کا اختلاف ہے، ان ہی میں سے حضرت ابن زبیر ہیں، ایسا ہی حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اور ایک قول امام احمد کا بھی ہے[۱] تفصیل اصطلاح ''قصاص'' اور ''تواطؤ'' میں دیکھی جائے۔

جماعت کے قتل کے بدلہ ایک شخص سے قصاص لینا:

۵- اگر ایک شخص تنہا پوری جماعت کو قتل کر دے تو وہ بالاتفاق قصاص میں قتل کیا جائے گا[۲]، قصاص کے ساتھ کچھ مال واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے، جو اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھی جائے۔

مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا:

۶- حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''تلزم جماعة المسلمين وإمامهم''**[۱] (مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ رہنا ضروری ہے)۔

''فتح الباری'' میں لکھا ہے: اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے: واجب ہے، جماعت سے مراد سواد اعظم ہے، ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے: جماعت سے مراد صحابہ ہیں، بعض فقہاء نے کہا ہے: جماعت سے مراد اہل علم ہیں، طبری نے کہا ہے: صحیح بات یہ ہے کہ حدیث کی مراد اس جماعت کے ساتھ رہنا ہے جو متفقہ امام کی اطاعت میں مصروف ہو، لہذا جو اس کی بیعت کو توڑے گا وہ جماعت سے نکل جائے گا[۲]۔

۷- ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' میں لکھا ہے: ''ہم اہل سنت والجماعت کی اتباع کریں گے''۔ سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ، اور جماعت سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے، اور وہ صحابہ اور قیامت تک صحابہ کرام کی صحیح پیروی کرنے والے لوگ ہیں......[۳] آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **''إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة''**[۴] (یہ امت عنقریب تہتر فرقوں میں منقسم ہوگی، تمام فرقے جہنم میں جائیں گے سوائے ایک فرقہ کے، اور وہ اہل سنت والجماعت کا فرقہ

---

(۱) الزیلعی ۶/ ۱۱۴، ۱۱۵، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۲۴۱، ۲۴۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۷۱، ۶۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۸، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۱، ۲۴۲، أسنی المطالب ۴/ ۳۶، المغنی ۷/ ۶۷۲۔

(۱) حدیث: ''تلزم جماعة المسلمين وإمامهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت حذیفہ بن الیمان سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۳/ ۳۷۔

(۳) العقیدۃ الطحاویہ وشرحہا ص ۲۳۸۔

(۴) حدیث: ''إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۵/ ۲۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابوداؤد (۵/ ۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۲۸ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کی روایت حضرت معاویہ سے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ سندیں ایسی ہیں جن سے صحیح حدیث میں حجت قائم ہوسکتی ہے، ذہبی نے ان کی توثیق کی ہے۔

ہے)۔ایک دوسری روایت میں ہے کہ صحابہ نے عرض کیا: **من هي يارسول الله؟** (اے اللہ کے رسول یہ کون سی جماعت ہے) آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما أنا عليه وأصحابي"**[۱] (وہ جماعت جو میرے اور میرے اصحاب کے طریقہ پر ہوگی)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''امامۃ کبری''، ''بغی'' اور ''بیعۃ'' میں ہے۔

جمع

دیکھئے: ''مزدلفۃ''۔

(۱) حدیث: "ما أنا عليه وأصحابي" کی روایت عقیلی نے (کتاب الضعفاء ۲۶۲/۲ طبع دارالکتب العلمیہ) میں اور طبرانی نے الصغیر (۲۵۶/۱ طبع مدنی) میں کی ہے، اس کی سند میں عبداللہ بن سفیان خزاعی ہیں جن کے بارے میں عقیلی نے کہا: ان کی حدیث کی متابع نہیں ہے، امام ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۸۹/۱ طبع دارالکتاب العربی) میں حدیث نقل کرنے کے بعد عقیلی کا مذکورہ قول بھی نقل کیا ہے، اس کے بعد کہا: ابن حبان نے اس کو ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے۔

جمع الصلوات

تعریف:

۱- جمع تفریق کی ضد ہے، جب مختلف جگہوں سے کوئی چیز لی جائے اور بعض کو بعض سے ملا دیا جائے تو اس وقت کہتے ہیں: **"جمع الشيء"**[۱]۔

فقہاء کے یہاں جمع صلاۃ سے مراد ظہر کو عصر کے ساتھ اور مغرب کو عشاء کے ساتھ تقدیم وتاخیر کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاجی کے لئے عرفات میں ظہر کے وقت میں ظہر اور عصر کو جمع کرنا مشروع ہے، اور یہ جمع تقدیم ہے، اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت مغرب اور عشاء کو جمع کرنا مشروع ہے، اور یہ جمع تاخیر ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے، چنانچہ حضرت جابر آپ ﷺ کے حج کے افعال کو نقل کرے ہوئے کہتے ہیں: **"فأتى بطن الوادي فخطب الناس ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا"**[۳] (آپ ﷺ بطن وادی میں

(۱) لسان العرب مادہ: ''جمع''۔

(۲) سبل السلام ۲/ ۲۰۰۔

(۳) حدیث: "فأتى بطن الوادي فخطب الناس ثم أذن ثم أقام....." کی روایت مسلم (۸۹۰/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

آئے، اور لوگوں سے خطاب فرمایا، پھر اذان ہوئی، اقامت کہی گئی، اور آپ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی، ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی)۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس رخصت کی علت متعین کرنے میں اختلاف ہے، آیا اس کی علت سفر ہے یا حج؟ حسن بصری، ابن سیرین، مکحول، نخعی، امام ابوحنیفہ اور ایک قول امام شافعی کا ہے کہ جمع صلاۃ کی علت ''حج'' ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک اس میں مسافر و مقیم، عرفاتی اور مکی وغیرہ کے درمیان عرفات میں، اور مزدلفی وغیر مزدلفی کے مابین مزدلفہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک راجح اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ میدان عرفات اور مزدلفہ میں جمع صلاۃ کی رخصت کی علت سفر ہے[1]، اور انہوں نے ان صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے جو آپ کے دوسرے اسفار میں جمع کے سلسلہ میں مشہور ہیں جیسا کہ آرہا ہے۔

سفر کی وجہ سے جمع صلاۃ:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سفر شرعی کی وجہ سے جہاں نمازوں میں قصر ہے، وہیں ظہر و عصر کے درمیان اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع تقدیم اور تاخیر دونوں جائز ہیں بشرطیکہ معصیت کا سفر نہ ہو، دلائل حسب ذیل ہیں:

الف: حضرت انس سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''**کان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما**''[1] (رسول اللہ ﷺ جب سورج ڈھلنے سے پہلے سفر کرتے تو ظہر کو مؤخر کر لیتے یہاں تک کہ عصر کا وقت آجاتا، تو پڑاؤ ڈالتے اور دونوں نمازوں کو جمع فرماتے)، ایک روایت میں اس طرح ہے: ''**فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب**''[2] (اگر سفر کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو ظہر اور عصر کی نماز پڑھتے پھر سوار ہوتے)، ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے: ''**كان ﷺ إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل**''[3] (رسول اللہ ﷺ جب سفر میں ہوتے تھے، اور سورج ڈھل جاتا تو ظہر اور عصر دونوں پڑھتے پھر سفر شروع کرتے)۔

ب: حضرت معاذ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''**خرجنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك، فكان يصلي الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا**''[4] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں نکلے تو آپ ﷺ کا معمول یہ تھا کہ آپ ظہر و عصر کو ایک ساتھ اور مغرب و عشاء کو ایک ساتھ ادا فرماتے تھے)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۷۱، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۱۔

---

(۱) حدیث: ''**كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۲، ۵۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''**فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''**كان ﷺ إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل**'' کی روایت بیہقی (۳/ ۱۶۲ طبع دار المعرفہ) نے حضرت انس سے کی ہے، ابن حجر نے اسماعیلی اور الاربعین للحاکم کی طرف اسے منسوب کیا ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، (فتح الباری ۲/ ۵۸۳ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: ''**خرجنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك فكان......**'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سفر میں جمع کرنے کے لئے سفر کی مسافت کا طویل یا کم ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر جمع تقدیم کی صورت میں دونوں میں سے کسی بھی نماز کے دوران اقامت کی نیت کرے تو جمع باطل ہوجائے گا۔ جمع کے باطل ہونے کے لئے چار دن اقامت کی نیت شرط نہیں ہے۔

بحالت سفر جمع صلاۃ کے جواز اور عدم جواز کے حالات درج ذیل ہیں:

۱- ظہر اور عصر کے درمیان جمع تقدیم کی رخصت دو شرطوں کے ساتھ ہے:

پہلی شرط: جس جگہ راحت کے لئے پڑاؤ ڈالا ہے وہیں سورج ڈھل جائے۔

دوسری شرط: عصر کا وقت داخل ہونے سے پہلے سفر کرنے اور سورج غروب ہونے کے بعد دوسری جگہ اترنے کا ارادہ ہو۔

۲- اور اگر سورج زرد پڑنے سے قبل پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر اول وقت میں پڑھ لے گا، اور عصر کو وجوباً مؤخر کرے گا یہاں تک کہ پڑاؤ ڈال لے تاکہ عصر کی نماز اس کے اختیاری وقت میں پڑھی جاسکے، اور اگر ظہر ہی کے ساتھ عصر پڑھ لے تو بھی کافی ہوجائے گی، اور پڑاؤ ڈالتے وقت عصر کے وقت میں اس کا اعادہ مندوب ہوگا۔

۳- اور اگر سورج زرد پڑنے کے بعد اور غروب سے پہلے پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو سفر شروع کرنے سے پہلے ظہر پڑھ لے گا اور عصر میں اختیار ہوگا کہ چاہے ظہر کے ساتھ پڑھ لے یا پڑاؤ ڈالنے تک اس کو مؤخر کرے، یہ اس وقت ہے جب کہ اس کے قیام کے دوران سورج ڈھلے۔

اور اگر بحالت سفر سورج ڈھلے تو اس کی چند صورتیں ہیں:

۱- اگر سورج زرد پڑتے وقت یا اس سے پہلے پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر کو مؤخر کرلے، تاکہ پڑاؤ ڈالتے وقت ظہر کو عصر کے ساتھ جمع تاخیر کرلے، دسوقی کے بقول یہ واجب ہے، اور لخمی کے بقول جائز ہے۔

۲- اور اگر سورج غروب ہونے کے بعد پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ ہو تو ظہر اور عصر کے درمیان صورۃً جمع کرے گا، اس طور پر کہ ظہر کے آخری وقت اختیاری میں ظہر کی نماز پڑھے، اور عصر کی نماز اول وقت اختیاری میں پڑھے۔

یہ احکام ظہر اور عصر کے بارے میں ہیں، اسی طرح مغرب اور عشاء جمع کرنے کا حکم ہے، البتہ شفق اور فجر کی رعایت کی جائے گی جس سے عشاء کا وقت شروع یا ختم ہوتا ہے[(۱)]۔

۴- امام اوزاعی مسافر کے لئے صرف جمع تاخیر کے جواز کے قائل ہیں[(۲)]، دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے: **"فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب"**[(۳)] (اگر سفر شروع کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو آپ ﷺ ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہوتے)۔

حسن بصری، نخعی، ابن سیرین، مکحول اور امام ابوحنیفہ کے یہاں مسافر کے لئے جمع تقدیم اور جمع تاخیر کوئی بھی جائز نہیں ہے، جہاں تک ان احادیث کی بات ہے جن سے جمع صلاۃ سمجھ میں آتا ہے تو ان کی تاویل کرتے ہیں کہ یہ جمع صوری ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ظہر کو آخری وقت تک مؤخر کیا اور عصر کو اول وقت میں ادا کیا، اسی طرح مغرب اور عشاء میں کیا[(۴)]۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۶۸، ۳۶۹، الحطاب ۲/ ۱۵۶۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۷۱، سبل السلام ۲/ ۴۱۔

(۳) حدیث: "فإن زاغت الشمس قبل ......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گذر چکی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۷۴۔

الف۔ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "مارأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو کوئی نماز دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، البتہ آپ ﷺ نے مغرب اور عشاء کو جمع فرمایا)۔

ب۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الأخرى، فمن فعل ذلك فليصلها حين ينتبه لها، فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها"[2] (نیند میں کوئی کوتاہی نہیں ہے، البتہ کوتاہی اس شخص پر ہے جو نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، لہذا جب کوئی ایسا کرے تو چاہئے کہ جب اسے خیال آئے پڑھ لے، پھر جب آئندہ کل آئے تو اس کو اس کے وقت میں پڑھے)۔

ج۔ نیز ان کی دلیل ہے کہ نماز کے اوقات تواتر سے ثابت ہیں اور جمع صلاۃ کی حدیثیں آحاد ہیں، اور خبر واحد کی وجہ سے متواتر کا ترک کرنا جائز نہیں[3]۔

۵- بحالت سفر جمع صلاۃ کے قائلین کا اتفاق ہے کہ مسافر ظہر اور عصر، یا مغرب اور عشاء کو چاہے تو جمع تقدیم کرے یا جمع تاخیر۔

تاہم افضل یہ ہے کہ اگر مسافر پہلے نماز کے وقت میں پڑاؤ ڈالے ہوا ہو تو دوسری نماز کو مقدم کر کے پہلی نماز کے وقت میں پڑھ لے، اور اگر پہلی نماز کے وقت میں سفر جاری ہو تو افضل یہ ہے کہ پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کر کے پڑھے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ألا أخبركم عن صلاة رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس وهو في المنزل (أي مكان النزول في السفر) قدم العصر إلى وقت الظهر ويجمع بينهما في الزوال، وإذا سافر قبل الزوال أخر الظهر إلى وقت العصر ثم جمع بينهما في وقت العصر"[1] (اے لوگو سنو! کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی نماز کے متعلق نہ بتاؤں؟ جب سورج ڈھل جاتا اور آپ ﷺ پڑاؤ پر ہوتے تو عصر کو ظہر کے وقت میں مقدم کر لیتے اور دونوں کو زوال کے بعد جمع کر کے پڑھ لیتے، اور جب زوال سے پہلے سفر شروع کرتے تو ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں مؤخر کر لیتے اور عصر کے وقت میں دونوں نمازوں کو جمع کر کے پڑھتے)، اور چونکہ یہ صورت مسافر کے لئے زیادہ آسان ہے اس لئے افضل ہے[2]۔

اور اگر سفر دونوں نمازوں کے اوقات میں جاری رہے، یا دونوں ہی کے اوقات میں پڑاؤ ڈالے ہوئے ہو اور جمع کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کر کے جمع تاخیر کر لے، کیونکہ دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے حقیقی وقت ہے بخلاف اس کے برعکس کے۔

امام اوزاعی جمع تقدیم کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

جمع تقدیم کے صحیح ہونے کی شرائط:

٦- جمع صلاۃ کے قائلین میں سے جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جمع

(۱) حدیث: "ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة......" کی روایت مسلم (۱/۴۷۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵٦، المجموع ۴/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۱۔

(۱) حدیث: "ألا أخبركم عن صلاة رسول الله ﷺ إذا زالت ......" کی تخریج (فقرہ ۳) میں گذر چکی ہے، نیز اس کی روایت بیہقی (۳/۱٦۳ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، وہ گذشتہ شواہد سے قوی ہوجاتی ہے، امام نووی نے کہا: ابن عباس کی حدیث کی روایت بیہقی نے جید سند سے کی ہے، اور اس کے شواہد بھی ہیں۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۳۔

تقدیم درست ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط: دونوں نمازوں میں سے پہلی سے شروع ہو، جیسے ظہر وعصر، کیونکہ وقت پہلی نماز کا ہے دوسری نماز اس کے تابع ہے، اور تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر ظہر سے پہلے عصر پڑھ لے، یا مغرب سے پہلے عشاء پڑھ لے تو پہلی صورت میں ظہر کی نماز اور دوسری صورت میں عشاء کی نماز صحیح نہیں ہوگی، ضروری ہے کہ عصر اور عشاء دہرالے اگر جمع صلاۃ کا ارادہ ہو۔

دوسری شرط: جمع صلاۃ کی نیت ہو، اور نیت کرنے کا بہتر موقع پہلی نماز کی ابتدا کا وقت ہے، البتہ درمیان نماز سلام پھیرنے تک نیت کرنا جائز ہے۔

تیسری شرط: دونوں نمازوں کو لگاتار پڑھنا یعنی دونوں کے درمیان زیادہ دیر کا فصل نہ ہو، تھوڑی دیر اگر فصل ہوجائے تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے۔

اگر دونوں نمازوں کے درمیان لمبی مدت کا فصل کردے تو جمع صلاۃ باطل ہوجائے گا، خواہ دونوں کے درمیان سوجائے، یا سہو ہوجائے، یا مشغول ہوجائے، یا اس کے علاوہ کسی کام سے فصل ہو، معمولی اور طویل فصل کی تحدید کے لئے معیار عرف ہے، جیسا کہ ان احکام میں عرف ہی کو فیصل بنایا جاتا ہے جن میں شرعی اعتبار سے یا لغوی اعتبار سے انضباط نہ ہو، جیسے حفاظت اور قبضہ وغیرہ۔

بعض حنابلہ اور شافعیہ نے تھوڑی دیر کی تحدید اقامت کی مقدار سے کی ہے، حنابلہ نے وضو کی مقدار کا اضافہ کیا ہے۔

چوتھی شرط: پہلی نماز شروع کرنے اور فارغ ہونے سے لے کر دوسری نماز کے شروع کی حالت میں سفر برابر جاری ہو، اگر پہلی نماز پڑھنے کے دوران اقامت کی نیت کرلے، یا پہلی نماز میں مصروف رہتے ہوئے اپنے شہر پہنچ جائے، یا دونوں نمازوں کے درمیان مقیم ہوجائے، تو جمع صلاۃ معتبر نہ ہوگا، کیونکہ جمع کی جو علت اور سبب تھا وہ فوت ہوگیا، اور دوسری نماز کو اس کے وقت تک مؤخر کرنا واجب ہوگا[1]۔

جمع تاخیر صحیح ہونے کی شرائط:

۷- جمع تاخیر صحیح ہونے کے لئے پہلی نماز کا وقت نکلنے سے اتنی دیر پہلے جمع کی نیت کرنا شرط ہے کہ اگر اس میں نماز شروع کی جاتی تو ادا ہوجاتی، اور اگر جمع کی نیت کے بغیر مؤخر کردی تو گنہگار ہوگا اور نماز قضا ہوجائے گی، کیونکہ نماز کا وقت عمل اور ارادہ دونوں سے خالی رہ گیا۔

شافعیہ نے جمع تاخیر کی صحت کے لئے پہلی شرط کے ساتھ ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ دونوں نمازوں کے مکمل ہونے تک سفر کا جاری رہنا ہے، لہذا اگر دونوں نمازوں سے فراغت سے پہلے مقیم ہوجائے تو پہلی نماز قضا ہوجائے گی۔

حنابلہ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک سفر کے جاری رہنے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا دوسری نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد دونوں نمازیں پڑھنے سے پہلے سفر کا ختم ہوجانا مضر نہیں ہوگا[2]۔

۸- تھوڑی دور کے سفر میں جمع صلاۃ کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ تھوڑی دور کے سفر میں جمع صلاۃ درست نہیں ہے، اس لئے کہ جمع صلاۃ کی رخصت سفر میں پیش آنے والی مشقت کے دفع کے لئے ہے، لہذا یہ رخصت طویل سفر کے ساتھ خاص ہوگی جیسا کہ قصر کا حکم ہے، اور اس لئے بھی کہ یہاں ایک عبادت کو اس کے اپنے اصلی وقت سے نکالنا ہے، لہذا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۶، مغنی المحتاج ۱/۲۷۱، المجموع للإمام النووی ۴/۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۱، جواہر الإکلیل ۱/۹۱، بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۴، سبل السلام ۲/۴۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

تھوڑی دور کے سفر میں جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ روزہ نہ رکھنا، اور اس لئے بھی کہ جمع صلاۃ کی دلیل آپ علیہ السلام کا عمل ہے اور اس کے لئے کوئی لفظ نہیں ہے بلکہ عملی صورت ہے، لہذا اس کا حکم صرف اسی جیسے عمل میں ثابت ہوگا، اور آپ علیہ السلام سے جمع صلاۃ کرنا صرف طویل سفر میں منقول ہے۔ شافعیہ کا مرجوح قول تھوڑی دور کے سفر میں بھی جمع کے جواز کا ہے، کیونکہ اہل مکہ عرفات اور مزدلفہ میں نمازوں کو جمع کرتے ہیں حالانکہ یہ ان لوگوں کے حق میں تھوڑی دور کا سفر ہے (۱)۔

سفر کے طویل اور کم ہونے کے سلسلہ میں تفصیل ''صلاۃ المسافر'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اس کے ساتھ امام احمد سے منقول ہے کہ جمع صلاۃ اس وقت صحیح ہوگا جب کہ پہلی نماز کے وقت میں سفر جاری رہے، پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک موخر کرے گا اور جمع کر کے پڑھ لے گا۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ دوسری نماز کو مقدم کرنا جائز ہے تا کہ دوسری نماز کو پہلی نماز کے ساتھ پڑھ لے، جیسا کہ گذر چکا (۲)۔

مرض کی وجہ سے جمع کرنا:

۹- مریض کے لئے جمع صلاۃ کے جائز ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرض کی وجہ سے ظہر وعصر کو اور مغرب وعشاء کو جمع کرنا جائز ہے۔

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے ہے: **"جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر" وفي رواية: "من غير خوف ولا سفر"** (۱) (رسول اللہ علیہ السلام نے ظہر وعصر کے درمیان اور مغرب وعشاء کے درمیان بلا کسی خوف اور بارش کے جمع فرمایا، دوسری روایت میں ہے کہ بلا کسی خوف اور سفر کے جمع فرمایا)۔

ان کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع صرف عذر کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے مرض کی وجہ سے جمع کرے گا۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے سہلہ بنت سہیلؓ اور حمنہ بنت جحشؓ دونوں کو بحالت استحاضہ حکم فرمایا تھا کہ ظہر کو مؤخر اور عصر کو مقدم کر کے دونوں کو ایک غسل میں جمع کرلو (۲)۔

فقہاء نے مرض کو سفر پر قیاس کیا ہے، علت مشترکہ مشقت ہے، وہ کہتے ہیں: نمازوں کو الگ کر کے پڑھنا مسافر کے مقابلہ میں مریض کے لئے زیادہ باعث مشقت ہے۔

البتہ مالکیہ مرض کی وجہ سے صرف جمع تقدیم کے قائل ہیں، وہ بھی ایسے مریض کے لئے جسے بیہوشی یا بخار یا دوسری بیماری کا اندیشہ ہو، اور اگر ان امراض سے محفوظ رہے تو دوسری نماز کا اس کے اپنے وقت میں اعادہ کرے گا۔

حنابلہ کے یہاں مسافر کی جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار مریض کو بھی حاصل ہے البتہ جمع تاخیر زیادہ بہتر ہے، کیونکہ دوسری

---

(۱) القوانین الفقہیہ ر ص ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۲۷۳، المجموع للإمام النووی ۴ر ۳۷۰۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۴ر ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۱) حدیث: "جمع رسول الله ﷺ بين الظهر......" کی روایت مسلم (۱ر ۴۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''سہلہ'' کی روایت ابوداؤد (۱ر ۲۰۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۱۳۹/۶ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں محمد بن یسار ہیں، ان کے قابل حجت ہونے میں اختلاف ہے۔

حدیث: ''حمنہ'' کی روایت ابوداؤد (۱ر ۱۹۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱ر ۲۲۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے وقت حقیقۃً ہے بخلاف اس کے برعکس کے۔ حنابلہ کے یہاں جمع صلاۃ کی رخصت بحالت مرض اس وقت ہوتی ہے جب کہ مرض اتنا شدید ہو کہ ہر نماز کو اس کے اپنے وقت میں پڑھنا باعث مشقت وضعف ہو۔

حنابلہ نے جمع صلاۃ کے جواز کے لئے مریض کے ساتھ مستحاضہ، سلسلۃ البول کے مریض اور دودھ پلانے والی عورت کو بھی شامل کیا ہے۔

مریض کے لئے جمع صلاۃ کے جواز کے بارے میں بعض شافعیہ مثلاً قاضی حسین، ابن مقری، متولی اور ابوسلیمان خطابی کا مذہب مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کے مطابق ہے۔

امام نووی نے کہا ہے: یہ قول زیادہ قوی ہے۔ قاضی حسین کہتے ہیں: مرض کی وجہ سے جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہیں، البتہ دونوں میں سے جو مریض کے لئے آسان ہو وہ زیادہ بہتر ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض کی وجہ سے جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام سے ثابت نہیں ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نماز کے اوقات کی احادیث ثابت ہیں، لہذا ثابت شدہ اوقات کو محض احتمال اور غیر صریح نص کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا، خصوصاً ایسی حالت میں کہ آپ بہت سے امراض کا شکار رہے، اور کبھی بھی مرض کی وجہ سے جمع کرنا صراحت کے ساتھ منقول نہیں ہے [۱]۔

بارش، برف باری اور سردی وغیرہ کی وجہ سے جمع کرنا:

۱۰ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بارش جس کی وجہ سے کپڑا اتر ہو جائے، اور برف باری اور سردی کی وجہ سے مغرب اور عشاء کو جمع کرنا درست ہے، کیونکہ صحیحین میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**صلى رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا**" (رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ظہر وعصر ایک ساتھ اور مغرب وعشاء ایک ساتھ پڑھی)، صحیح مسلم میں یہ اضافہ ہے: "**من غير خوف ولا سفر**" [۱] (بلا خوف اور سفر کے)۔

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں: ہماری رائے ہے کہ یہ بارش کے عذر کی وجہ سے تھا۔ جمہور فقہاء نے صحیح مسلم کا اضافہ "**من غير خوف ولا مطر**" کو قبول نہیں کیا، کیونکہ یہ جمہور کی روایت کے خلاف ہے۔

اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ دونوں سے ثابت ہے کہ وہ بارش کی وجہ سے جمع کرتے تھے۔

یہی فقہاء سبعہ اور امام اوزاعی کا قول ہے [۲]۔

البتہ چند مسائل میں جمہور کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱ - مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بارش وغیرہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کا جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہا: "**إن من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب والعشاء**" [۳] (سنت یہ ہے کہ جب بارش کا دن ہو تو مغرب اور عشاء جمع کی جائے)۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۷، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۶۔

(۱) حدیث: "صلى رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر و العصر......" کی امام مسلم کے "من غير خوف و لا سفر" کے اضافہ کے ساتھ کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۲، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۴۔

(۳) حدیث: "إن من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب و العشاء" کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، البتہ اس کا ذکر بیہقی (۳/ ۱۶۸ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کیا ہے۔

اوراس لئے بھی کہ تاریکی کی وجہ سے مغرب اور عشاء میں مشقت زیادہ ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بارش وغیرہ کے سبب ظہر اور عصر کو بھی جمع کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث ہے، اوراس لئے بھی کہ جمع صلاۃ کی علت بارش ہے، خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو۔

۲-جمع تقدیم اور جمع تاخیر کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ اور شافعیہ کے جدید قول کے مطابق صرف جمع تقدیم جائز ہے، جمع تاخیر جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلسل پانی برسنا ضروری نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ بارش بند ہوجائے تو ایسی صورت میں نماز کو بلا عذر اپنے وقت سے نکالنا لازم آئے گا۔

حنابلہ کے یہاں سفر کی طرح بارش کے سبب بھی جمع تاخیر جائز ہے، یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے [(۱)]۔

۳-مالکیہ اور شافعیہ بارش کی وجہ سے جمع صلاۃ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ جمع کی ابتداء پہلی نماز سے کی جائے اور دونوں کے جمع کرنے کی نیت ہو اور دونوں کو لگاتار ادا کیا جائے، اس تفصیل کے مطابق جو سفر کے سبب جمع صلاۃ کی بحث (فقرہ/ ۳) میں گذر چکی ہے۔

بارش کے سبب جمع صلاۃ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ نے چند اور شرائط کا اضافہ کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ بارش کا دونوں نمازوں کے شروع اور پہلی نماز کے سلام کے وقت اور دوسری نماز میں داخل ہوتے وقت جاری رہنا۔

ب۔ مسجد میں جماعت سے پڑھنے والے نمازیوں کے لئے یہ رخصت خاص ہے، لہذا کوئی نمازی اپنے گھر میں جمع نہیں کرے گا، یہی ایک قول حنابلہ کا ہے۔

حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ یہ رخصت عام ہے، خواہ مسجد میں یا مسجد کے باہر جماعت کے ساتھ پڑھے یا تنہا پڑھے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ جمع في المطر وليس بين حجرته والمسجد شيء**" [(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے بارش میں دونمازوں کو جمع فرمایا حالانکہ آپ ﷺ کے کمروں اور مسجد کے درمیان کوئی دوری نہیں تھی)، اوراس لئے بھی کہ جب عذر موجود ہو تو اس میں مشقت کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

۴-مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مٹی تر ہوجائے یا کیچڑ ہوجائے تو بارش کی طرح یہ جمع کو مباح کرنے والا عذر ہے، کیونکہ کپڑے اور جوتے خراب ہوجاتے ہیں، انسان بعض اوقات پھسل بھی جاتا ہے تو خود اس کو ایذا پہنچتی ہے اور کپڑے الگ خراب ہوجاتے ہیں، یہ عذر بارش میں کپڑے تر ہونے کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہے، حنابلہ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، اور بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

البتہ مالکیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر بارش، گیلی مٹی اور تاریکی تینوں یا ان میں سے دو جمع ہوجائیں یا صرف بارش ہو تو جمع کرنا جائز ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف تاریکی ہو یا صرف گیلی مٹی ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، مشہور جمع نہ کرنا ہے۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ محض گیلی مٹی یا کیچڑ ہونے کے سبب جمع کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسا نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی تھا۔ لیکن اس کی وجہ سے جمع کرنا منقول نہیں ہے [(۲)]۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۲، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۷۸، السراج الوہاج رص ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۴۔

(۱) حدیث: "جمع في المطر وليس بين حجرته والمسجد شيء"
ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۳۷۰، القوانین رص ۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۷۷، المجموع للإمام النووی ۴/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶،

۵- راجح قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ٹھنڈی رات میں سخت آندھی کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ جمعہ اور جماعت کے ترک کے لئے عذر ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا منادی بارش کی رات یا ٹھنڈی رات کے ساتھ تیز آندھی ہونے کی صورت میں پکارتا: "صلوا في رحالكم" [۱] (لوگو! اپنی اپنی قیام گاہ میں نماز پڑھ لو)۔

ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ آندھی کی وجہ سے جمع کرنا مباح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی مشقت بارش کی مشقت سے کمتر ہے، لہذا اس کو بارش کے ساتھ شامل کرنا صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ آندھی اور تاریکی کی وجہ سے جمع کرنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بھی تھیں، لیکن اس کے باوجود ان دونوں کی وجہ سے جمع کرنے کی کوئی روایت مروی نہیں ہے [۳]۔

خوف کی وجہ سے جمع کرنا:

۱۱- حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے اور مالکیہ کی ایک روایت ہے کہ خوف کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہے، ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ والی حدیث ہے: "**صلى رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا**" (رسول اللہ نے مدینہ منورہ میں ظہر وعصر ایک ساتھ اور مغرب وعشاء ایک ساتھ ادا فرمائی)، صحیح مسلم میں "**من غير خوف ولا سفر**" [۱] کا اضافہ ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ خوف کی وجہ سے بدرجہ اولی جمع کرنا جائز ہوگا۔

اکثر شافعیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کی دوسری روایت ہے کہ خوف کی وجہ سے جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تمام فرض نمازوں کو ان کے اپنے اوقات میں پڑھنے والی احادیث ثابت ہیں، ان کی مخالفت بغیر قطعی اور صریح نص کے جائز نہیں۔

اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ حنفیہ سفر، بارش اور ان دونوں کے علاوہ دیگر اعذار کی وجہ سے جمع کرنے کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں [۲]۔

بلا سبب جمع کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ اعذار کے بغیر جمع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نماز کے اوقات کی احادیث ثابت ہیں، بلا کسی خاص دلیل کے ان کی مخالفت جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز کے اوقات کی پابندی آپ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: "**ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاته لغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء بجمع (أي بمزدلفة)**" [۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دو نمازوں کے علاوہ کسی بھی نماز کو دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، آپ ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب وعشاء کو جمع فرمایا تھا)۔

= الفروع ۲/۶۸۔

(۱) حدیث: "صلوا في رحالكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بعض ملکوں میں تیز آندھی کی وجہ سے بارش وغیرہ سے کہیں زیادہ مشقت ہوتی ہے، اس لئے کمیٹی کی رائے ہے کہ اس کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہوگا۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "صلى رسول الله ﷺ بالمدينة الظهر......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۶، المجموع للنووی ۴/۳۸۳، القوانین الفقہیہ ص ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۷، کتاب الفروع ۲/۷۱۔

(۳) حدیث: "ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) میں گذر چکی ہے۔

فقہاء کی ایک جماعت (جن میں مالکیہ میں سے اشہب، شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن سیرین اور ابن شبرمہ ہیں) کے نزدیک کسی بھی ضرورت کی بنیاد پر جمع کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کو عادت نہ بنالے۔

ابن المنذر نے کہا ہے: حضر میں خوف، بارش اور مرض کے بغیر بھی جمع کرنا جائز ہے، یہی محدثین کی ایک جماعت کا بھی قول ہے، دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا ظاہر ہے، وہ فرماتے ہیں: "**أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر**"[1] (نبی کریم ﷺ نے ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو خوف وبارش کے بغیر مدینہ میں جمع فرمایا)، حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا: آپ ﷺ نے اپنی امت کو حرج میں ڈالنا نہیں چاہا، اور اس لئے بھی کہ بعض صحابہ اور تابعین کے آثار منقول ہیں کہ وہ لوگ بغیر مذکورہ اعذار کے بھی جمع کرتے تھے[2]۔

جمعہ

دیکھئے: "صلاۃ الجمعۃ"۔

(۱) حدیث: "**إن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر......**" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۷، بدایۃ المجتہد ۱/۱۷۷، المجموع للنووی ۴/۳۸۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۷۸، سبل السلام ۲/۴۳۔

جماء

تعریف:

۱- **الجماء** لغت میں: **جمت الشاة جمما** سے ماخوذ ہے، اس بکری کو کہتے ہیں جس کو سینگ نہ ہو، نر کے لئے "اَجم" کا لفظ بولا جاتا ہے، اور مؤنث "جماء" ہے، کہا جاتا ہے: "**شاة جماء**" (بے سینگ کی بکری)، "**كبش أجم**" (بے سینگ کا مینڈھا)۔

جس طرح بے سینگ کی بکری کے لئے لفظ جم ہے، اسی طرح بے سینگ کی گائے کے لئے لفظ جلح ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ جس طرح بے سینگ کی بکری کے لئے جماء ہے اسی طرح جلحاء بھی ہے۔

حدیث میں ہے: "**لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء**"[1] (قیامت کے روز حق داروں کو ان کے حقوق دلائے جائیں گے، یہاں تک کہ بغیر سینگ کی بکری کو سینگ والی بکری سے بدلہ دلایا جائے گا)، یعنی اگر اس نے اس کو سینگ مارا ہو۔

ازہری نے کہا ہے: اس سے معلوم ہوا کہ گائے اور بکری میں سے جلحاء، جماء جس کو سینگ نہ ہو، کے درجہ میں ہے۔

فقہاء نے جلحاء اور جماء دونوں لفظوں کو بے سینگ کی بکری یا

(۱) حدیث: "**لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة......**" کی روایت مسلم (۴/۱۹۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

گائے کے لئے استعمال کیا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

قصماء اور عضباء:

۲-قصماء اور عضباء وہ جانور ہیں جس کے دونوں سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

''لسان العرب'' میں ہے: قصماء وہ بکری ہے جس کے دونوں سینگ نرم ہڈی کے سرے تک ٹوٹے ہوئے ہوں[2]۔

عضباء وہ بکری ہے جس کے سینگ اندرونی نرم حصہ تک ٹوٹ گئے ہوں۔

اونٹ میں عضباء وہ ہے جس کے کان پھٹ گئے ہوں، گھوڑے میں عضباء وہ ہے جس کے چوتھائی یا اس سے زیادہ کان کٹے ہوئے ہوں۔

مالکیہ اور حنابلہ نے عضباء کی تفسیر یہ کی ہے کہ نصف یا اس سے زیادہ ٹوٹے ہوئے سینگ والی بکری ہے۔

''المہذب'' میں ہے: العضباء وہ مادہ جانور ہے جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

''المجموع'' میں ہے: العضباء وہ مادہ جانور ہے جس کے باہر اور اندر کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں۔

قصماء (اس کو عصماء بھی کہا جاتا ہے) کی تفسیر شافعیہ اور حنابلہ نے یہ کی ہے کہ یہ وہ مادہ جانور ہے جس کے اوپری سینگ ٹوٹ گئے ہوں[3]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب، لسان العرب، مادہ: ''جمم''، ''جلح''، المذہب ۱/۲۴۶، المغنی ۳/۵۵۴، النہایہ لابن الاثیر، المجموع شرح المہذب ۸/۴۰۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/۴۲۲۔

(۲) النہایہ لابن الاثیر، الصحاح فی اللغۃ والعلوم ۱۰۰۲/، البدائع ۵/۷۶۔

(۳) لسان العرب، مادہ: ''قصم''، ''عضب''، الکافی لابن عبدالبر ۱/۴۲۱، جواہر

لہٰذا اجماء وہ مادہ جانور ہے جو پیدائشی بے سینگ کے ہو۔

عضباء، قصماء یا عصماء وہ مادہ جانور ہے جس کے سینگ آنے کے بعد ٹوٹ گئے ہوں۔

اجمالی حکم:

۳-گائے اور بکری میں جماء (جو پیدائشی بے سینگ کے ہوں) کی قربانی اور ہدی حنفیہ، مالکیہ اور ابن حامد کے علاوہ حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

جواز کی دلیل یہ ہے کہ سینگ مقصود بالذات نہیں اور نہ یہ گوشت پر اثر انداز ہوتی ہے اور نہ ہی اس سلسلہ میں کوئی نہی وارد ہوئی ہے، حضرت علیؓ سے سینگ کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا: **"لایضرک، أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العین والأذن"**[1] (تمہارے لئے کوئی ضرر کی بات نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم فرمایا کہ ہم آنکھ اور کان کو خوب دیکھیں)۔

البتہ سینگ والے جانور کی قربانی بالاتفاق افضل ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: **"ضحی النبي ﷺ بکبشین أقرنین"**[2] (آپ ﷺ نے دو سینگ والے چتکبرے مینڈھوں

= الإکلیل ۱/۲۱۹، المجموع ۸/۴۰۲، المہذب مع حاشیہ ۱/۲۴۶، المغنی ۳/۵۵۴، منتہی الارادات ۲/۹۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العین والأذن" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/۸۶ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد ۱/۱۵۵/۸۵۱، طبع دار المعارف)۔

(۲) حدیث: "ضحی النبي ﷺ بکبشین أملحین أقرنین" کی روایت بخاری (۱۰/۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

کی قربانی کی)۔

حنابلہ میں سے ابن حامد نے کہا ہے: بے سینگ کے جانور کی قربانی اور ہدی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نصف سے زیادہ ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی اور ہدی جائز نہیں ہے، تو جب پوری سینگ ہی نہ ہو تو بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ جو جانور کانا ہونے کی صورت میں جائز نہیں وہ اندھا ہونے کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز نہیں، تو پیدائشی بے سینگ کے جانور کی قربانی بدرجہ اولی جائز نہیں ہوگی۔

۴- ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی حنفیہ کے یہاں جائز ہے بشرطیکہ نرم ہڈی کے سرے تک نہ ٹوٹا ہو، خواہ عضباء ہو یا قصماء، اور اگر سینگ نرم ہڈی کے سرے تک ٹوٹ جائے تو قربانی جائز نہیں ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک ٹوٹی ہوئی سینگ ٹھیک ہو جائے اور خون جاری نہ ہو تو قربانی جائز ہوگی، اور اگر خون جاری ہو تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ خون جاری رہنا مرض ہے، جس کا مطلب زخم کا ٹھیک نہ ہونا ہے صرف خون کا بہنا نہیں ہے۔

شافعیہ نے کہا: ٹوٹی ہوئی سینگ والے جانور کی قربانی کراہت کے ساتھ جائز ہے، خواہ سینگ سے خون جاری ہوا ہو یا جاری نہ ہو بشرطیکہ گوشت پر اثر انداز نہ ہو، اس لئے کہ سینگ سے کوئی بڑا مقصد وابستہ نہیں ہے، لہذا اگر ٹوٹنے کا اثر گوشت میں ہو تو قربانی جائز نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے جواز اور عدم جواز میں پیمائش کی قید لگائی ہے۔ چنانچہ اگر اکثر سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، نیز حضرت علیؓ سے منقول ہے:

"نهى النبي ﷺ أن يضحى بأعضب الأذن والقرن"[۱] (نبی کریم ﷺ نے زیادہ پھٹے کان اور ٹوٹے سینگ والے جانور کی قربانی کرنے سے منع فرمایا)۔ قتادۃ نے کہا ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا: **العضب نصف یا اس سے زیادہ کو کہتے ہیں۔**

امام احمد سے تہائی سے زیادہ کے بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت: اگر نصف سے کم ہو تو قربانی جائز ہوگی، خرقی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

دوسری روایت: اگر تہائی یا اس سے زیادہ سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو قربانی جائز نہیں ہوگی، اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہوگی، حنابلہ کے یہاں "عصماء" وہ ہے جس کی سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

۵- اگر بغیر خون بہے جڑ سے دونوں سینگ ٹوٹ جائیں تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں، ابن حبیب نے کہا ہے کہ قربانی جائز نہیں ہوگی، اور ابن المواز نے کہا ہے کہ قربانی جائز ہوگی، یہی محمد بن القاسم کی کتاب سے بھی منقول ہے۔

حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک قربانی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نصف سینگ ٹوٹ جانے کی صورت میں قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے[۲]۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن يضحى بأعضب الأذن والقرن" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۹۰ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے علی بن ابی طالب سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۶، ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۹، الدسوقی ۲/ ۱۱۹، المواق ۳/ ۲۴۰، المہذب ۱/ ۲۴۶، المجموع ۸/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۸، المغنی ۳/ ۵۵۴، ۸/ ۶۲۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۷۸، ۷۹، الافصاح ۱/ ۳۰۸۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۲۲۴؛ تاریخ بغداد ۱۰/ ۸۹؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۳۱]

الف

ابراہیم حربی: یہ ابرہیم بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی اُوفی:
دیکھئے: عبداللہ بن ابی اوفی۔

ابن ابی الدنیا (۲۰۸-۲۸۱ھ)
یہ عبداللہ بن محمد بن عبید بن سفیان بن قیس ہیں، ان کی کنیت ابوبکر ہے، اور ابن ابی الدنیا سے معروف ہیں، محدث اور حافظ حدیث ہیں، مختلف علوم میں دسترس رکھتے تھے، سعید بن سلیمان واسطی، خلف بن ہشام بزار، عبداللہ بن خیران صاحب مسعودی اور ابونصر تمار وغیرہ سے سماعت حدیث کی، ان سے روایت کرنے والوں میں محمد بن خلف، وکیع، محمد بن خلف بن المرزبان اور عبداللہ بن عبدالرحمٰن سکری وغیرہ ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے: میں نے اپنے والد کے ساتھ ان سے حدیث لکھی ہے، وہ صدوق ہیں، امام ذہبی فرماتے ہیں: وہ محدث، عالم، صدوق ابوبکر ہیں۔

بعض تصانیف: "التهجد وقيام الليل"، "مكارم الأخلاق"، "الفرج بعد الشدة"۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریرطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حکم (۴۸۴-۵۶۷ھ)

یہ عاشر بن محمد بن عاشر بن خلف بن مرجّی بن حکم ہیں، کنیت ابومحمد اورنسبت انصاری ہے، فقیہ ہیں، اپنے زمانہ میں اندلس کے سب سے بڑے مفتی تھے۔ یشتہ کے قلعہ میں ان کی پیدائش ہوئی، شاطبہ میں رہے، بلنسیہ میں مجلس شوری کے ذمہ دار بنائے گئے، پھر مرسیہ کے قاضی بنائے گئے، اورشاطبہ میں فقہ کا درس دیا۔

بعض تصانیف: ''الجامع البسیط'' جو ''المدونة'' کی شرح ہے، یہ کتاب مکمل نہ ہوسکی۔

[الأعلام ۴/۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/۱۵]

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن زنجویہ (۱۸۰-۲۴۷، ایک قول کے مطابق ۲۵۱ھ)

یہ حمید بن مخلد بن قتیبہ بن عبداللہ بن زنجویہ ہیں، کنیت ابواحمد اور نسبت ازدی نسائی ہے، محدث اور حافظ حدیث ہیں، انہوں نے عثمان بن عمر بن فارس، جعفر بن عون، نضر بن شمیل، یحیی بن حمید، یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوداؤد، نسائی، ابوزرعہ دمشقی، ابوحاتم، عبداللہ بن احمد، الحسن بن سفیان اور ابن ابی الدنیا وغیرہ نے روایت کی، نسائی فرماتے ہیں: ثقہ ہیں، خطیب نے کہا ہے: ثقہ، ثبت اور حجت تھے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

بعض تصانیف: ''کتاب الأموال''، ''الترغیب والترھیب''، اور ''الآداب النبویة'' ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۱۸؛ شذرات الذہب ۲/۱۲۴؛ الأعلام ۲/۳۱۹؛ معجم المؤلفین ۸/۸۴]

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ تمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن العطار (۳۳۰-۳۹۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبید بن سعید ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت اموی قرطبی، مالکی ہے، ابن العطار سے مشہور ہیں، فقیہ، حافظ حدیث، ادیب، نحوی، شاعر، علم فرائض، حساب اور لغت کے ماہر تھے، فقیہ ابوعبداللہ بن عتاب نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: ابوعبداللہ کا علمی مرتبہ مشہور ومعروف ہے، وہ ثقہ فقیہ تھے، تعلیم پر اجرت لینا ان سے ثابت نہیں، ابن حبان نے کہا: اتنے کمالات کے باوجود ابن العطار کو ان کا صحیح مقام نہیں دیا گیا، اپنے وقت کے یکتائے روزگار فقیہ تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں بہت سے فقہاء تھے۔

بعض تصانیف: "کتاب الشروط وعللها"۔

[ترتیب المدارک ۲/۶۵۰-۶۵۲؛ الدیباج ۲۶۹؛ ہدیۃ العارفین ۲/۵۸؛ معجم المؤلفین ۸/۲۸۷]

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۱۷ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۹ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابوالبقاء کفوی: یہ ایوب بن السید شریف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر باقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوجعفر ہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوالحسن: یہ علی بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوحمید الساعدی:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالحویرث (؟-۱۲۸ھ، اور ایک قول کے مطابق ۱۳۲ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن معاویہ بن الحویرث ہیں، ان کی کنیت ابوالحویرث ہے، نسبت انصاری، زرقی اور مدنی ہے، انہوں نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی ذباب، عثمان بن ابی سلیمان بن جبیر بن مطعم، حنظلہ بن قیس زرقی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے شعبہ، ثوری، زیاد بن سعد اور عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی وغیرہ نے روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عقیلی نے کہا ہے کہ ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ ابن عدی نے کہا ہے: ان سے زیادہ احادیث منقول نہیں ہیں، امام مالکؒ ان کو زیادہ جانتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ مدنی ہیں حالانکہ انہوں نے ان سے کچھ بھی روایت نہیں کی ہے، نسائی نے کہا ہے: ثقہ نہیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۲۷۲؛ میزان الاعتدال ۲/ ۵۹۱]

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالزّ ناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ابوسعید اصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج۲ص۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوالشعثاء: یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ص۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج۲ص۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابومرثد غنوی (؟-۱۲ھ)

یہ کناز بن حصین بن یربوع بن عمرو ہیں، ان کی کنیت ابومرثد اور نسبت غنوی ہے، صحابی ہیں، پہلے اسلام قبول کرنے والوں میں سے ہیں، انہوں نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ قبرستان میں نماز نہ پڑھو اور نہ قبروں پر بیٹھو۔ ان سے واثلہ بن الاسقع نے روایت کی ہے۔ نبی کریم علیہ السلام نے ان کے اور حضرت عبادہ بن الصامت کے درمیان مواخات کرائی تھی۔ غزوہ بدر، احد، خندق اور دیگر تمام غزوات میں رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ شریک رہے، آپ بڑے جری، بہادر اور لمبے قد والے تھے۔

[الإصابہ باب الکنی ۴/ ۱۷۷؛ الاستیعاب ۴/ ۱۷۵۴؛ اسد الغابہ ۵/ ۲۸۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۴۸؛ الأعلام ۶/ ۹۳]

ابومسعود بدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوالملیح (؟-۹۸، اور ایک قول کے مطابق ۱۰۸ھ)

یہ عامر بن اسامہ بن عمیر بن حنیف بن ناجیہ ہیں، کنیت ابوالملیح اور نسبت ہذلی ہے، انہوں نے اپنے والد، حضرت معقل بن یسار، حضرت عوف بن مالک، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، واثلہ بن الاسقع اور عبداللہ بن عتبہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکوں عبدالرحمٰن، محمد، مبشر، زیاد، عبداللہ بن ابی حمید ہذلی، ابوقلابہ جرمی اور قتادہ وغیرہ نے کی۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور ان سے کئی احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۲۴۶؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۷/۲۱۹]

ابوموسی اشعری:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابونعیم (۲۴۲-۳۲۳ھ)

یہ عبدالملک بن محمد بن عدی ہیں، کنیت ابونعیم اور نسبت جرجانی استراباذی ہے، فقیہ، محدث، حافظ حدیث اور اصولی ہیں، انہوں نے علی بن حرب، عمر بن شبہ اور ربیع مرادی وغیرہ سے روایت کی، ان سے ابوعلی حافظ نے روایت کی۔ ابوالولید حسان بن محمد نے کہا ہے: ہمارے زمانہ میں ان سے بڑھ کر خراسان میں کوئی صحابہ کے اقوال اور فقہی جزئیات کا حافظ نہیں تھا، ابوعلی نیساپوری نے کہا ہے: میں نے ابن خزیمہ کے بعد خراسان میں ابونعیم جیسا عالم نہیں دیکھا، وہ تمام موقوف اور مرسل روایات کو اس طرح یاد رکھتے تھے جس طرح ہم لوگ مسند احادیث کو یاد رکھتے ہیں، حمزہ سہمی نے کہا ہے: فقہ اور حدیث میں ان کا بڑا مقام تھا۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۸۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۸۱۶؛ طبقات الشافعیہ ۳/۳۳۵؛ شذرات الذہب ۲/۲۹۹؛ الأعلام ۴/۳۰۹؛ معجم المؤلفین ۶/۱۹۱]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

اُبی مالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج۸ ص ۳۰۵ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

الازرقی (؟-تقریباً ۲۵۰ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن احمد بن محمد بن ولید بن عقبہ بن ازرق ہیں، کنیت ابوالولید اور نسبت ازرقی ہے، مؤرخ اور جغرافیہ داں تھے، مکہ کے رہنے والے تھے، اور اصلاً یمنی تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار مكة وماجاء فيها من الآثار"۔

[اللباب ۱/۴۷؛ الأنساب ۱/۱۸۴؛ الأعلام ۷/۹۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/۱۹۸]

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

البویطی (؟-۲۳۱ھ)

یہ یوسف بن یحیی ہیں، کنیت ابو یعقوب اور نسبت قرشی، بویطی، مصری ہے، صعید مصر کے ایک گاؤں بویط کی طرف منسوب ہے، فقیہ، مناظر اور امام شافعی کے شاگرد ہیں، امام شافعی کے انتقال کے بعد ان کے جانشین ہوئے اور مسند درس وافتاء پر فائز ہوئے، امام شافعی اور عبداللہ بن وہب وغیرہ سے حدیث روایت کی، ان سے روایت کرنے والوں میں ربیع مرادی، ابراہیم حربی، محمد بن اسماعیل ترمذی اور ابوحاتم وغیرہ ہیں۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں آزمائے گئے، واثق کے زمانہ میں پابہ زنجیر خچر پر سوار بغداد روانہ کئے گئے، ان سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہیں، لیکن انہوں نے انکار کیا جس کے

نتیجہ میں قید کردیئے گئے، اور بغداد کے قید خانہ ہی میں انتقال ہوا۔
امام شافعی نے کہا ہے: میری جانشینی کا یوسف بن یحیی سے زیادہ کوئی مستحق نہیں ہے۔ میرے شاگردوں میں ان سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۱/۲۷۵؛ الأعلام ۹/۳۳۸؛ معجم المؤلفین ۱۳/۳۴۲]

بیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ت

التتائی (؟-۹۴۲ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن خلیل ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت تتائی، مصری، مالکی ہے، تتائی ''تتا'' کی طرف منسوب ہے، ''تتا'' مصر کے علاقہ منوفیہ میں ایک گاؤں کا نام ہے، فقیہ، اصولی اور علم فرائض کے ماہر تھے، پورے مصر کے قاضی بنائے گئے۔ نور سنہوری، برہان لقانی، سبط بن ماردینی اور احمد بن یونس قسنطینی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ان سے شیخ فیشی وغیرہ نے علم حاصل کیا ہے۔

بدر قرافی نے کہا ہے: انہوں نے منصب قضا سنبھالنے کے بعد پھر ترک کر دیا، اور تصنیف وتالیف میں مشغول ہو گئے۔

بعض تصانیف: فقہ مالکی کی فروع میں ''فتح الجلیل في شرح مختصر الخلیل''، ''البهجة السنية فی حل الإشارات السنية''، ''حاشية على شرح المحلى على جمع الجوامع''، ''جواهر الدرر'' اور ''تنوير المقالة في شرح رسالة ابن ابی زيد القيرواني''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۷۲؛ نیل الدیباج ص ۳۳۵؛ ہدیۃ العارفین ۲/۲۳۶؛ الأعلام ۶/۱۹۲؛ معجم المؤلفین ۸/۱۹۴]

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

التونسی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد جرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۴۳ میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حرب: یہ حرب بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حرملہ (۱۶۶-۲۴۳ھ)
یہ حرملہ بن یحیی بن عبداللہ بن حرملہ بن عمران ہیں، کنیت ابوحفص اور نسبت تجیبی، مصری ہے، فقیہ اور امام شافعی کے شاگرد ہیں، اور حافظ حدیث بھی تھے۔ انہوں نے ابن وہب اور امام شافعی سے حدیث روایت کی۔ امام شافعی کے ساتھ رہے، نیز ایوب بن سوید رملی، بشر بن بکر اور یحیی بن عبداللہ وغیرہ سے بھی روایت کی، اور خود ان سے مسلم، ابن ماجہ نے روایت کی، اور نسائی نے احمد بن الہیثم طرطوسی کے حوالہ سے اور ابودجانہ بن ابراہیم اور ابوحاتم وغیرہ نے روایت کی۔ عقیلی نے کہا ہے: ابن وہب کے علوم کے زیادہ جانکار تھے، انشاءاللہ ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۲/۲۲۹؛ میزان الاعتدال ۱/۴۷۲؛ وفیات الأعیان ۲/۶۴؛ الأعلام ۲/۱۸۵]

حسن بصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن ثواب (؟-۲۶۸ھ)
یہ حسن بن ثواب ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت ثعلبی، مخرمی ہے، انہوں نے یزید بن ہارون، عبدالرحمٰن بن عمرو بن جبلہ بصری اور ابراہیم بن حمزہ مدنی وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، اسماعیل صفار اور ابوبکر خلال نے روایت کی۔
برقانی نے کہا ہے: ہم سے ابوالحسن دارقطنی نے کہا ہے کہ حسن بن ثواب ثعلبی بغدادی ثقہ ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۳۱]

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

خ

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الخوارزمی (؟-۳۸۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن یوسف ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب کاتب اور نسبت بلخی خوارزمی ہے، بہت سے علوم کے ماہر ہیں، یہ قدیم مسلمان مصنف ہیں، جنہوں نے ''مفاتیح العلوم'' کے نام سے انسائیکلوپیڈیا کے طرز کی ایک کتاب کی تصنیف کی ہے، المقریزی نے کہا ہے: یہ بڑی اہم اور عظیم الشان کتاب ہے۔

بعض تصانیف: ''مفاتیح العلوم'' ہے۔

[کشف الظنون ۲/ ۱۷۵۶؛ دائرۃ المعارف الإسلامیہ ۹/ ۱۷؛ الأعلام ۶/ ۲۰۴؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۹]

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد دسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج٦ ص ٨٣ ۴ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٥٩ ۴ میں گذر چکے۔

الربیع بن انس:
ان کے حالات ج ٢ ص ٥٦٨ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٥٩ ۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٧٥ ۴ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٦٠ ۴ میں گذر چکے۔

ز

زبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٥ ص ۴٩١ میں گذر چکے۔

زبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ٢ ص ٥٥٨ میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج١ ص ٦٠ ۴ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ٢ ص ٥٦٩ میں گذر چکے۔

زعفرانی (۴۴٢-٥١٧ھ)

یہ محمد بن مرزوق بن عبدالرزاق بن محمد ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت زعفرانی بغدادی، شافعی ہے، فقیہ اور محدث ہیں۔ شیخ ابواسحاق سے فقہ پڑھی۔ ابوجعفر بن مسلمہ، ابن مامون اور ابوالحسین بن المہتدی باللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔

اور خود ان سے یوسف بن مکی، ابوطاہر بن الحصنی، ابوطاہر السلفی، عبدالحق یوسفی اور ہبۃ اللہ بن الحسن الصائن وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تحریر أحکام الصیام"، "مناسک الحج"، "الضحایا"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۷۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۲۶۵؛ سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۱۷ ۴؛ طبقات الشافعیہ ۴/ ۱۸۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۳]

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعد بن عبادہ (؟ - ۱۴ھ)

یہ سعد بن عبادہ بن دلیم بن حارثہ بن ابی خزیمہ ہیں، کنیت ابوثابت، نسبت خزرجی انصاری ہے، صحابی رسول ہیں، مدینہ کے رہنے والے تھے، قبیلہ خزرج کے سردار تھے، زمانہ جاہلیت اور اسلام

دونوں دور میں شریف امراء میں سے ایک رہے ہیں، ستّر انصاری صحابہ کے ساتھ بیعت عقبہ میں شریک تھے، غزوۂ احد اور غزوہ خندق وغیرہ غزوات میں شریک رہے ہیں۔

نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے لڑکوں قیس، اسحاق اور سعید نے نیز ابن عباسؓ، ابن المسیب، اور حسن بصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں حضرت جابر کی حدیث نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**جزى الله عنا الانصار خيرا لاسيما عبدالله بن عمرو بن حرام و سعد بن عبادة**'' (اللہ تعالیٰ ہماری طرف سے انصار صحابہ کو بہتر بدلہ دے، ان میں بھی خاص طور پر عبداللہ بن عمرو بن حرام اور سعد بن عبادہ کو)۔

[الاصابہ ۲/۳۰؛ اسد الغابہ ۲/۲۰۴؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۷۵؛ الأعلام ۳/۱۳۵]

سعید بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۹ میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۰ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیخ ابوحامد: یہ احمد بن محمد اسفرائینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی اکبر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

ص

صاحب ردالمحتار: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الصغیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابواسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ ضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عباس بن عبدالمطلب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن ابی اوفی (؟-۸۶، اور ایک قول کے مطابق ۸۸ھ)

یہ عبداللہ بن ابی اوفی علقمہ بن خالد بن حارث بن ابی اسید بن رفاعہ ہیں، کنیت ابو محمد، نسبت اسلمی ہے، صحابی رسول ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، خود ان سے ابراہیم بن عبدالرحمٰن سکسکی، ابراہیم بن سلم ہجری، اسماعیل بن ابی خالد، الحکم بن عتیبہ، طارق بن عبدالرحمٰن بجلی اور عطاء بن سائب وغیرہ نے روایت کی ہے۔ بیعت رضوان میں شریک تھے، عمرو بن علی نے کہا ہے: کوفہ میں مرنے والے آخری صحابی ہیں، صحیح بخاری کے "کتاب الجہاد" سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ خندق میں بھی شریک رہے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۵۱/۵؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۲۱/۶]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عدی بن عمیرہ کندی (؟ - ۴۰ھ)

یہ عدی بن عمیرہ بن فروہ بن زرارہ بن الارقم بن النعمان بن عمرو ہیں، کنیت ابوزرارہ اور نسبت کندی ہے، صحابی رسول ہیں، نبی کریم ﷺ سے دس احادیث روایت کی ہے، خود ان سے ان کے بھائی العرس بن عمیرہ، ان کے بیٹے عدی، قیس بن ابی حازم اور رجاء

بن حیوہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔کوفہ میں رہائش اختیار کی تھی، پھر حران منتقل ہوگئے، پھر کوفہ آئے اور کوفہ میں وفات پائی، ابن سعد نے کہا ہے: جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تھے تو بنو ارقم نے کہا: ہم ایسے شہر میں نہیں رہیں گے جس میں حضرت عثمانؓ کو گالی دی جائے، چنانچہ وہ لوگ شام منتقل ہوگئے، حضرت معاویہؓ نے ان لوگوں کو مقام ''الرہا'' میں آباد کیا۔

[الإصابہ ۲/۷۰۴؛ اسد الغابہ ۳/۵۱۲؛ تہذیب التہذیب ۷/۱۶۹؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۵۵؛ الأعلام ۵/۱۱]

عراک بن مالک (؟ - یزید بن عبدالملک کے عہد میں مدینہ میں انتقال ہوا)

یہ عراک بن مالک ہیں، نسبت غفاری کنانی مدنی ہے، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عروہ بن الزبیرؓ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہؓ اور الزہری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں خثیم وعبداللہ، سلیمان بن یسار، الحکم بن عتیبہ اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوزرعہ، العجلی اور ابوحاتم نے کہا ہے: شامی تابعی ثقہ ہیں، بڑے تابعین میں ان کا شمار ہے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

زبیر بن بکار محمد بن الضحاک سے نقل کرتے ہیں کہ عراک حضرت عمر بن عبدالعزیز کے اصحاب میں، بنو مروان سے ان کے مال غنیمت اور ناحق جمع کئے ہوئے مال واپس لینے میں بہت سخت تھے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۷۲؛ ذکر أسماء التابعین ومن بعدہم ۱/۲۸۵]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عز الدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی بن زیاد (؟ - ۱۸۳ھ)

یہ علی بن زیاد ہیں، کنیت ابوالحسن، اور نسبت تونسی عبسی مالکی ہے۔ فقیہ حافظ ہیں، امام مالک بن انس سے مؤطا کی سماعت کی، اور ان سے علم فقہ بھی حاصل کیا۔ لیث اور ثوری وغیرہ سے بھی روایت کی ہے، ان کے دور میں افریقہ میں ان کا ثانی کوئی نہیں تھا۔ اور خود ان سے بہلول بن راشد، اسد بن فرات اور سحنون وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مغرب میں موطا امام مالک کو سب سے پہلے لانے والے ہیں۔ سحنون نے کہا ہے: افریقہ نے علی بن زید جیسا کسی اور کو جنم نہیں دیا، ان کے دور میں ان سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی متقی تھا، سحنون افریقہ کے علماء میں سے کسی کو بھی ان کے برابر نہیں سمجھتے تھے۔

[الدیباج رص ۱۹۲؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۶۰؛ الأعلام ۴/ ۲۸۹؛ معجم المؤلفین ۷/ ۹۶]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ص ۳۲۶ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

عمرو بن شرید ثقفی (؟ - ؟)

یہ عمرو بن شرید بن سوید ہیں، کنیت ابوالولید، اور نسبت ثقفی طائفی ہے۔ تابعی ہیں، اپنے والد، نیز حضرت ابن عباس، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت ابورافع وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ابراہیم بن میسرہ، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن یعلی، محمد بن میمون بن مسیکہ، عمرو بن شعیب اور صالح بن دینار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عجلی نے کہا ہے: حجازی تابعی ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، امام بخاری اور امام مسلم نے ان کی روایت ذکر کی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۸؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۸]

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ۶ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن عوف:

ان کے حالات ج ۱۳ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۵ میں گذر چکے

ف

فیومی (؟ - ۷۷۰ھ کے بعد وفات ہوئی)

یہ احمد بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوالعباس، اور نسبت فیومی حموی ہے۔ شافعی فقیہ اور لغوی ہیں۔ ابوحیان کے پاس عربی زبان سیکھا اور مہارت حاصل کی۔ ان کی پیدائش اور نشو ونما فیوم (مصر) میں ہوئی، وہاں سے حماۃ (سوریا) منتقل ہوئے اور وہیں رہائش پذیر ہوئے۔ بادشاہ مؤید اسماعیل نے جب ''جامع الدہشہ'' کی تعمیر کی تو ان کو اس جامع کا خطیب مقرر کیا۔

بعض تصانیف: ''المصباح المنیر''، ''دیوان خطب''،

"نشر الجمان في تراجم الأعيان"۔

[بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۳۸۹؛ الأعلام ۱/ ۲۱۶؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۳۲؛ معجم المطبوعات ۱/ ۱۴۷]

ق

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قبیصہ بن ذؤیب (۱-۸۶ھ)

یہ قبیصہ بن ذؤیب بن حلحلہ بن عمرو بن کلیب بن اصرم بن عبداللہ ہیں، کنیت ابواسحاق، اور نسبت خزاعی ہے، صحابی رسول ہیں، بڑے فقیہ ہیں۔ حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے بیٹے اسحاق، زہری، عثمان بن اسحاق بن خرشہ، عبداللہ بن موہب، مکحول اور ابوقلابہ جرمی وغیرہ نے روایت کی ہے، شعبی نے کہا ہے: حضرت زید بن ثابتؓ کے فیصلوں کے بڑے جانکار تھے، ابوالزناد نے ان کو مدینہ منورہ کے فقہاء میں شمار کیا ہے، اور زہری کہتے تھے: اس امت کے علماء میں سے تھے، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[الإصابہ ۳/ ۲۶۶؛ أسد الغابہ ۴/ ۸۲؛ الاستیعاب ۳/ ۱۲۷۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۳۴۶؛ الأعلام ۶/ ۲۶]

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قتادہ بن النعمان (؟ - ۲۳ھ)

یہ قتادہ بن النعمان بن زید بن عامر بن سواد بن ظفر ہیں، کنیت ابوعمرو اور نسبت انصاری اوسی ظفری ہے، بدری صحابی ہیں، بہادر صحابہ میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شریک رہے، واقدی نے کہا ہے: فتح مکہ کے دن بنوظفر کا جھنڈا ان ہی کے پاس تھا۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ان کے لڑکے عمرو، اور اخیافی بھائی ابوسعید خدری، نیز محمود بن لبید اور عبید بن حنین وغیرہ نے روایت کی۔ ابن شاہین نے ابن ابی داؤد سے نقل کیا ہے کہ یہ وہ صحابی ہیں جو قرآن کریم کی سورۂ مریم لے کر سب سے پہلے مدینہ میں داخل ہوئے۔

[الإصابہ ۳/ ۲۲۵؛ الاستیعاب ۳/ ۱۲۷۴؛ أسد الغابہ ۴/ ۸۹؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۳۵۷؛ الأعلام ص ۶/ ۲۷]

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

قمولی (۶۵۳-۷۲۷ھ)

یہ احمد بن محمد بن ابی الحزم بن مکی بن یاسین ہیں، کنیت ابوالعباس اور نسبت قرشی مخزومی قمولی شافعی ہے، قمولی ''قمولا'' کی طرف منسوب ہے، جو صعید مصر (مصر کے بالائی حصہ) کا ایک گاؤں ہے۔ فقیہ، اصول اور عربی زبان سے اچھی طرح واقف تھے۔ مختلف شہروں میں تدریس کی خدمت انجام دی اور نائب قاضی رہے، قاہرہ میں احتساب اور قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، کمال جعفر نے کہا ہے: مجھ سے انہوں نے کہا: میں چالیس سال تک منصب قضاء پر فائز رہا، اس مدت میں مجھ سے ایک بھی فیصلہ میں غلطی سرزد نہیں ہوئی، اور نہ ہی کسی مکتوب میں فروگذاشت ہوئی۔

بعض تصانیف: "البحر المحيط في شرح الوسيط للغزالي"، "جواهر البحر"، "الروض الزاهر فيما يحتاج إليه المسافر"، "موضح الطريق"، "شرح الأسماء الحسنى"، "شرح الكافية لابن الحاجب"، "تفيسر ابن الخطيب"، ان کی ایک کتاب "شرح الوسیط" تقریباً چالیس جلدوں میں ہے۔

[الدرر الکافیہ ۱/۳۰۴؛ البدایہ والنہایہ ۱۴/۱۶۱؛ الأعلام ۱/۲۱۴؛ معجم المؤلفین ۲/۱۶۰]

القہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کفوی: یہ ایوب بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

کمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے

لیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک بن الحویرث:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

متولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

محبّ الطبری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

محمد بن علی بن حسین:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معن بن یزید بن اخنس (؟ - ۵۴ھ)

یہ معن بن یزید بن اخنس بن حبیب ہیں، کنیت ابو یزید اور نسبت سلمی ہے، قبیلہ بنی مالک بن خفاف میں سے ہیں، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے۔ خود ان سے ابوالجویریہ الجرمی، سہیل بن ذراع اور عتبہ بن رافع نے روایت کی۔ حضرت عمرؓ کے

نزدیک ان کا اونچا مقام تھا، غزوہ بدر اور فتح دمشق میں شریک رہے۔ کوفہ آتے جاتے تھے، مصر آئے، اس کے بعد شام منتقل ہو گئے، اور جنگ صفین میں حضرت معاویہ کے ساتھ شریک رہے۔

[الإصابہ ۴۲۹/۳؛ أسد الغابہ ۴۶۳/۴؛ الاستیعاب ۱۴۴۲/۴؛ تہذیب التہذیب ۲۵۳/۱۰؛ الأعلام ۱۹۳/۸]

مغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مقداد بن معدیکرب:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

مقریزی (۷۶۹-۸۴۵ھ)

یہ احمد بن علی بن عبدالقادر ہیں، کنیت ابوالعباس اور نسبت المقریزی ہے۔ اصلاً بعلبک کے رہنے والے ہیں، مصر میں پیدائش اور گھر بھی ہے۔ بعلبک کے ایک محلّہ کا نام مقارزہ ہے، اسی طرف مقریزی منسوب ہے، مؤرخ اور محدث ہیں، بعض علوم میں مہارت رکھتے تھے، قاہرہ میں منصب احتساب پر فائز ہوئے، دمشق کا منصب قضا پیش کیا گیا، لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ ابن العماد نے ''شذرات الذہب'' میں لکھا ہے: فقہ مذہب حنفی اپنے دادا شمس الدین محمد بن صائغ سے حاصل کیا، پھر ایک طویل مدت کے بعد شافعی بن گئے، انہوں نے برہان نشاوری، برہان آمدی، سراج بلقینی، زین عراقی اور ابن سکر وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

بعض تصانیف: ''المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار''، ''شذور العقود في ذكر النقود''، ''الأوزان والأكيال'' یہ ایک رسالہ ہے، ''السلوك في معرفة دول الملوك''، ''منتخب التذكرة''۔

[شذرات الذہب ۲۵۴/۷؛ البدرالطالع ۷۹/۱؛ الضوء اللامع ۲۲۱/۲؛ الأعلام ۱۷۲/۱؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲]

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

میمونہ بنت الحارث (؟ - ۵۱ھ)

یہ میمونہ بنت الحارث بن حزن الہلالیہ ہیں۔ ام المؤمنین ہیں، رسول اللہ ﷺ نے آپ سے سب کے آخر میں شادی کی، اور ازواج مطہرات میں سب سے آخر میں آپ کا انتقال ہوا، آپ کا اصل نام ''برہ'' تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کا نام ''میمونہ'' رکھا، مکہ میں ہجرت سے پہلے آپ ﷺ سے اسلام پر بیعت کی، ابورہم بن عبدالعزی العامری کی بیوی تھیں، ان کا انتقال ہو گیا تو نبی کریم ﷺ نے ۷ھ میں ان سے شادی کی، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے بھانجہ عبداللہ بن عباس، دوسرے بھانجہ عبداللہ بن شداد اور بھانجہ عبدالرحمٰن بن سائب ہلالی، عبداللہ بن عتبہ، اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۳۹۷/۴؛ اسدالغابہ ۲۷۲/۶؛ الاستیعاب ۱۹۱۴/۴؛ تہذیب التہذیب ۴۵۳/۱۲؛ الأعلام ۳۰۱/۸]

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۱۲۴ میں گذر چکے۔

نفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۱۲۴ میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن حکیم بن حزام (؟ - ۱۵ھ کے بعد)
یہ ہشام بن حکیم بن حزام بن خویلد بن أسد بن عبدالعزی ہیں، کنیت ابوعمر اور نسبت قرشی اسدی ہے، خود صحابی ہیں اور صحابی کے بیٹے ہیں، فتح مکہ کے دن ایمان لائے۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، خود ان سے جبیر بن نفیر، عروہ بن الزبیر اور قتادہ سلمی نے روایت کی ہے۔ ہشام جلیل القدر صحابہ میں سے تھے، حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس اگر کوئی قابل اعتراض معاملہ آتا تو فرماتے کہ جب تک میں اور ہشام بن حکیم باحیات رہیں گے ایسا نہیں ہوسکتا۔ حمص میں اس کے حاکم عیاض بن غنم کے ساتھ ان کا ایک مشہور واقعہ ہے: ہشام بن حکیم نے دیکھا کہ وہ کچھ نبطی لوگوں کو دھوپ میں کھڑا کئے ہوئے ہیں، تاکہ وہ جزیہ ادا کردیں، تو انہوں نے کہا: عیاض یہ کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ان الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا**" (اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عذاب دے گا جو لوگوں کو دنیا میں عذاب دیتے ہیں)۔ ابونعیم نے کہا ہے: "اجنادین" میں شہید کئے گئے۔

[الإصابہ ۳/۵۷۱؛ اسد الغابہ ۴/۶۲۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۳۷؛ الأعلام ۹/۸۲]

ہشام بن عروہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

و

وہب بن مسرّۃ (؟ - ۳۴۶ھ)
یہ وہب بن مسرۃ بن مفرج بن حکیم ہیں، کنیت ابوالحزم اور نسبت مالکی تمیمی حجاری ہے، حجاری اندلس کے ایک شہر "وادی الحجارۃ" کی طرف منسوب ہے۔ فقیہ، محدث، حافظ، اور اسماء الرجال کے ماہر

ہیں، قرطبہ میں ابن وضاح، عبید اللہ، احمد بن ابراہیم فرضی، احمد بن خالد، محمد بن قاسم اور قاسم بن اصبغ وغیرہ سے روایت کی ہے، خود ان سے بہت لوگوں نے روایت کی ہے، ان میں سے ابو محمد القلیعی، عبدالرحیم بن العجوز ہیں۔ ابن فرحون نے لکھا ہے: وہب بن مسرہ امام، ثقہ اور مامون ہیں، ان کی زندگی میں لوگ انہیں کی طرف سفر کر کے آیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "السنة وإثبات القدر والرؤية"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۸۹؛ النجوم الزاہرہ ۳/۳۱۸، الدیباج/ ۳۴۹؛ الأعلام ۹/۱۵۰؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۱۷۳]

ی

یونس بن ابواسحاق:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔